REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

LVII

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

P
2a0r8s
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME CINQUANTE-SEPTIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1909

436215
6.6.45

DS
101
R45
t.57

LE GLOSSAIRE D'OXFORD

Le glossaire hébreu-français-latin contenu dans le manuscrit de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford coté Bodley Or. 135 (cat. Neub. 1466) et publié par Neubauer et Böhmer dans le premier volume des *Romanische Studien* de ce dernier (pp. 163-196) sous le titre *Un vocabulaire hébraïco-français*, est bien connu de tous les savants qui se sont occupés des curieux et intéressants documents de l'ancien français conservés en caractères hébreux. On l'appelle généralement le glossaire d'Oxford. L'été dernier, pendant un court séjour à Oxford, j'ai étudié le manuscrit en question. Le présent article est le résultat de cette étude.

A l'exception de Neubauer, qui émet dans son catalogue l'assertion erronée que le vocabulaire hébreu du glossaire se compose de synonymes — il aurait dû écrire homonymes — personne ne paraît s'être occupé de l'origine ou de l'objet du glossaire depuis sa publication. Une allusion dans l'article *Rime* de la *Jewish Encyclopedia* au poème appelé *Taǧnis* ou תרשיש de Moïse ibn Ezra m'amena à comparer les « lemmes [1] » du glossaire avec les mots en rime dans le chef-d'œuvre du poète Sephardi ; d'où l'intéressante constatation que le glossaire était formé dans l'origine des bouts-rimés du poème dans leur ordre même, suivis de leur traduction en français. On savait déjà que le *Taǧnis* était populaire chez les Juifs de langue française, puisque les manuscrits du poème conservés dans les bibliothèques de Munich (M et de Hambourg (H ; voyez l'utile dissertation de T. Lewenstein, que je désignerai dorénavant sous l'abréviation Lew., *Prolegomena zu Moses ibn Esra's Buch der* تجنيس, Halle, 1893, pp. 9, n. 2, et 24, n.)

1. Je me sers de ce mot dans sa signification assez connue de « mot glosé », signification qui ne paraît pas se trouver dans les dictionnaires français.

contiennent des gloses françaises. La nature du glossaire d'Oxford est révélée par la présence dans le manuscrit (ff. 6*a*-10 *b*) d'une portion des « lemmes » hébreux rangés comme dans le manuscrit du *Taǧnis* dont le glossateur se servait. Ces mots sont intitulés : הא לך סופי שיטות של כפר תגנית ולועזן בעזרת הבורא ב"ה.

Afin de reconnaître le caractère du texte ou des textes dont le glossateur se servait — une matière de quelque importance, vu l'authenticité douteuse de maints passages de nos manuscrits (*cf.* Lew., *passim*) — et afin d'apprécier quelle lumière le glossaire pourrait jeter sur l'interprétation des nombreuses obscurités du poème, j'ai passé en revue tous les manuscrits du *Taǧnis* que je pouvais trouver en Angleterre. Sur cinq de ces manuscrits, Lewenstein ne connaissait que les deux d'Oxford, mais il ne les avait pas vus. Dans l'étude suivante ces manuscrits sont cités sous les abréviations suivantes :

O : Bibliothèque Bodléienne, Oxford, Opp. Add. 4 to 84 (cat. Neub., 1972).

P : Bibliothèque Bodléienne, Oxford, Poc. 69 (cat. Neub., 1973).

B : Musée britannique, Ad. 11639 (Voyez Margoliouth, *Descriptive List of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, Londres, 1893, p. 79; le calendrier sur f. 536 *b* du manuscrit commence avec l'an ל"ו = 1275-1276).

A[1] : Manuscrit appartenant à M. Elkan N. Adler de Londres, décrit sous le numéro 258 à la p. 27 de son livre *About Hebrew Manuscripts*, Londres, 1905. Ce manuscrit contient au commencement trois pages et demie de la préface décrite par Steinschneider (cat. Bodl., col. 1808); le fragment commence avec les mots : ...נזרא ואסתטהאר מן.

A[2] : Manuscrit de M. Elkan N. Adler, No. 1672. 10 3/4 cm.×15 3/4 cm., ca. 125 ff. M. Adler dit que ce ms., qui est défectueux, est probablement caraïte et semble venir de Constantinople. La fin porte la date הת"כ = 1699-1700.

De ces recherches, il résulte que notre glossateur avait devant lui un texte ou des textes du poème ayant la plus grande similitude avec celui que représentent B et le ms. de Hambourg H (pour celui-ci voyez Lew., p. 9, n. 2, et *passim*). Ce fait est clair quand nous leur comparons la liste des bouts-rimés tels que le copiste les a rangés d'abord sur ff. 6 *a*-10 *b*. Cette liste (que je cite sous l'abréviation N[1]), qui ne s'étend dans l'état actuel du glossaire qu'à la

fin des bouts-rimés en ה du quatrième livre (je me réfère pour le poème à l'édition de D. Günzburg, *Meqice Nirdamim*, Berlin, 1886, = G), paraît avoir été plus longue primitivement, puisqu'elle s'arrête brusquement aux mots ערך ויו. La pagination aussi passe immédiatement de 10 à 13, de façon qu'on peut supposer que deux feuillets ont été perdus. Après le titre déjà donné (p. 38), suivent les deux groupes de יעקב et מאיר (numérotés dans le glossaire imprimé, que je cite sous l'abréviation N². 500-501 et 707 *a*-708, respectivement), et puis les mots : הא לך סדר האלפא ביתא, après lesquels viennent les bouts-rimés en ordre. Les lettres initiales des premiers mots dans chaque groupe de mots commençant par la même lettre sont de proportions plus grandes que les autres. A côté de ces initiales se trouvent des transcriptions de leur nom en caractères romains, telles que « Gymel », « Vaue », « Ioth », « Lameth », « Hayn », « Sadic ». Sur la marge supérieure se trouvent les mots, « Alfabetum ebreum », d'une écriture qui date, d'après M. E.-W.-B. Nicholson, le savant bibliothécaire de la Bodléienne, de la seconde moitié du XIIIe siècle. Cette écriture n'est pas identique, dit-il, avec celle des translations latines qu'on a intercalées entre les lignes du glossaire sur les ff. 232 *a*-237 *b*. A la marge supérieure de f. 9 *a*, sur laquelle commencent les bouts-rimés du second livre, on trouve les mots « Item Alfabetum ebreum ». Le nombre et l'ordre des bouts-rimés s'accordent en général assez exactement avec ce qu'on trouve en B. Les divergences les plus importantes sont : Livre I : N¹ et N² omettent גולה (G I, 55-56) et צרות (G I, 297-298) ; Livre III, N¹ et N² (452-453) n'ont יגמול que deux fois (G III, 21-23 et B, trois fois) ; N¹ a קוסם deux fois ; B et les autres textes vus, ainsi que N², l'omettent. On observe que le groupe אקדח, au lieu de terminer le second livre, commence le troisième.

L'ordre des bouts rimés en N¹ a été entièrement changé dans le glossaire imprimé (N²). On a abandonné l'arrangement original par livres, et on a groupé ensemble tous les bouts-rimés commençant avec la même lettre, de sorte qu'en général les mots en א du premier livre sont suivis par les mots en א du deuxième, etc. ; après viennent les mots en ב du premier livre et des autres dans le même ordre, jusqu'à la fin de l'alphabet. Ainsi le glossateur a dressé une liste alphabétique très négligemment arrangée d'une grande portion des homonymes de la langue hébraïque. On n'a pas fait la transformation d'une facon systématique, et par conséquent il y a des différences nombreuses entre N² et le texte imprimé du

poème, outre les variantes dues au caractère du texte dont le glossateur s'est servi. Afin de faciliter l'usage du glossaire aux futurs étudiants du *Tagnis*, j'indique ici les plus importantes de ces différences. Elles peuvent se diviser en additions, omissions, répétitions et changements d'ordre.

Les vers dont on trouve les bouts-rimés dans N² et qu'on ne trouve pas dans G sont, dans le premier livre : les lignes en יתר (N² 446-447), qui se rencontrent dans tous les cinq manuscrits que j'ai consultés, mises après יחגור (G I, 121). Les voici :

עִמְקֵי שְׂפָתוֹת הֵם בְּנֵי אוֹמֶר גָּדוֹ וְלוֹ [וכא : O] בְּלָבַד שְׂפַת יֶתֶר
נוֹשְׁכִים אֲמָרָיו מִנְּשׁוֹךְ חִצִּים יוֹם פוֹגְעָם [כוננו : B] רוֹמֶה עֲלֵי יָתָר.

De même on trouve après G I, 232 dans tous les manuscrits anglais, alors qu'elles manquent en G, les lignes terminées par סיר (N² 786-787), à savoir :

לֵב חוֹמְדוֹ תָּמִיד יִרְתַּח כְּרֶתַח [ב' : B] סִיר
יִמְצָא בְּבַת עֵינוֹ שְׂכָיִם וּבַלֵּב סִיר.

Même observation pour les trois lignes en לרגלו (N² 1035-1037), placées après G I, 332 :

חֶסֶד וְצֶדֶק וְשֵׂכֶל [ושכל וצדק : B] הָאֵל בְּרָאָם [קראם : B] לְרַגְלוֹ
וַיִּתְּנֵם לוֹ עֲבָדִים פּוֹרְעִים יְמֵיהֶם לְרַגְלוֹ
עַם אֵל רְאוֹת אֶת הֲדָרוֹ וַעֲלֶה כְּמֵאָז לְרַגְלוֹ.

Au lieu de יְמֵיהֶם, P porte יְמֵי עַד et B עדי עד.

Dans le troisième livre les lignes en הלום (N² 222-223), qui se trouvent dans O et B, sont mises en marge de f. 44 *a* dans O et après G III, 13 dans B :

אמרי למי לבו מאד נמוג והוא הוכך הלום [I Sam., XIV, 16]
האזין לקול יען בגן שושן שתה וקרב הלום.

Les lignes en זמיר (N² 313-314), qui ont été imprimées par Lewenstein (*op. cit.*, p. 71), se trouvent aussi dans O et B (qui s'accordent avec le manuscrit de Munich, M, en lisant אר pour אז ; O lit יריד pour אחי). Les mots טפחות *bis* (N² 416-417) correspondent à deux lignes dans O et B (placées sur la marge de f. 44 *b* dans O et après G III, 18 dans B). Voici ces lignes d'après B :

לאט נלך עלי גנת בשמים ונשים מַהֲלַכִינוּ טפחות
וכפות רעננות כַּמַּקְרֵה לראשנו והשיחים טפחות.

Les mots עיירים *bis* (N² 864-865) et פי *bis* (N² 915-916) correspondent aux deux distiques suivants qui se trouvent après G III, 36 dans O et B :

אשר חמדו שכון בתים רצופים ולא גנות [ולאַגַּנוֹת : B] קרא אותם עיירים
עזוב [זנח : B] אותם ונלין בכפרים ותבזה [ונבחר : B] משכן
[משכון : B] בתים [בתי : B] עיירים.

משקה הבה מזרק יין [ייני : B] אשפוך את רוק פיהו על פי
יום בו ישיש עגור על מים גם הוד קולו ישיר על פי

B nous donne על אמיר סיס pour עגור על מים.

Dans le neuvième livre G omet les lignes en חד (N² 395-396), qui, dans tous les manuscrits consultés, se trouvent mises après G IX, 33 :

יַהֵל רַחֵם [רַחֲמֵי : A ; רַחֲמֵי : B] הַצּוּר אִפּוּ [יִנַּף כִּי : B] עַל צַוָּארָךְ צוּר חֶרֶב חַד
כִּי לֹא יַזַּב מִנְּכָרִים הָיָה [*sic* O et P] מַחְסָם [לְהִיוֹת ; B]
[מַחְסָם : P] כַּשַּׁתַּת חַד

A² intercale le mot חַסְדוֹ devant הָיָה (*sic*).

גן *bis* (N² 179-180) correspond à Livre X, 9-10, dans B, qui substitue aux lignes en גילכם de G les lignes suivantes :

סֵפֶר אוֹמֵר חַשֵּׁב פַּרְדֵּס רִמּוֹן וּכְתַב הַדֶּבֶר גַּן
שַׂם תַּגֵּן [ou ה' ?] מֵחוֹם כֶּסֶל הַיַּת עָלוֹ [? צלו lire] עַל רֹאשֵׁךְ גַּן.

On doit remarquer que le mot משכיל, qui se trouve trois fois dans le glossaire imprimé (630-632) ne se rencontre que deux fois (= G I, 202-203) dans le manuscrit ; on a écrit les mots *regardant* et *respiciens* sur la marge en face de la ligne 632, comme des translations alternatives, sous le mot אר.

Les omissions de N² peuvent se diviser en deux classes, en dehors des quelques omissions communes à N¹ et à N² que nous avons déjà signalées (p. 39) : 1° les « lemmes » contenus en N¹ et omis en N² — bouts-rimés qui se trouvaient dans un manuscrit du glossateur, et que celui-ci avait omis, soit par mégarde, soit volontairement ; et 2° les omissions qu'on ne peut contrôler par N¹, et par conséquent dues ou au glossateur ou à son manuscrit. Comme exemples de la première classe nous trouvons dans le premier livre : אפו (G I, 33-34) ; ירעש (G I, 131-132) ; משכיב (G I, 191-192) ; שעירים (G I, 243-244) ; פלילים (G I, 285-286) ; קמה (G I, 329-330 ; *cf.* קמים, N² 987-988 = G I, 322-323). Les finales (1) גשם, (2) לשם (G I,

370-371) paraissent sous la forme לשם *bis* en N¹. En N² on les a omis, de même que tous les bouts-rimés des distiques finaux (voir sur ceux-ci Lew., p. 20 *et seq.*), à l'exception de ceux du second livre אקדח 43-43 *a* = G II, 124-125), et du dixième תרשיש 1153 *a*-1153 *b* = G X, 104-105). Cependant N¹ conserve tous les bouts-rimés des distiques qui terminent les livres qu'il possède. On supposerait que l'auteur de N² a omis la plupart de ces mots parce qu'ils ne sont pas des homonymes parfaits ; la raison pour laquelle il omet יהלום (G VII, 100-101) est obscure, mais *cf.* הלום, 222-223. Dans le deuxième livre on remarque l'omission de יהל (G II, 48-49) — *cf.* תהלה 1127-1128 (G I, 368-369) ; de מוצק (G II, 70-71) — omission seulement apparente, puisque le mot se trouve à la marge supérieure de f. 235 *a*, suivi de quelques lettres, le relieur ayant retranché le reste de la glose — et de עדיו (G II, 92-93) — *cf.* עדה 825-826 (G V, 76-77) et עדי 874-875 (G VII, 72-73). Dans le troisième livre, notons les omissions suivantes : ישבו (G III, 19-20) — *cf.* שבי 1096-1097 (G VII, 94-95) — נושק *bis* et נחלות *bis* (*cf.* נחלה 710-712 = G I, 211-213). Les lignes terminées par les deux derniers groupes de mots ne se trouvent pas dans le texte imprimé ; on le rencontre dans O (f. 45 *b*, marge) et B (III, 41-44). Dans ce dernier, elles ont cette forme :

לקראת זמרת היעוף רוצה | כאנוש חיל ללחום נושק
והיה מצע שושן חובק | ושפת הכוס תמיד נושק.
במזרקים תחבש גל חלאים | והגבורים תחזק הנחלות
ואם יתנהלו אישים נכסים | בחר לך דוד ואלה הנחלות.

סורר (G III, 35-36) est aussi omis.

Pour le second groupe d'omissions, celles qu'on ne peut pas contrôler par N¹, nous trouvons les cas suivants : Livre IV : מן (G IV, 53-54, *cf.* מונים, 647-650 = G III, 31-34) ; שרף (G. IV, 67-68) ; קרועה (G IV, 89-90). Livre V : מן זר et מנזר (G V, 27-28) ; סוחר (G V, 72-73 ; B l'omet aussi) ; פחים (G V, 80-81). Livre VI : בגד (G VI, 7-8). Livre VIII : בהונים (G VIII, 17-18) ; בפתחיה (G VIII, 27-28) ; ומלח (G VIII, 44-45) ; ומול (G VIII, 46-47) ; נדמה (G VIII, 100-101) ; עדנים (G VIII, 120-121) ; תקוה — שארו (G VIII, 141-152 ; sur la dernière omission, *cf.* קו 1002-1003 = G VII, 86-87) ; הרמוש (G VIII, 153-154) ; תומו — תחתיו (G VIII, 157-161). Livre IX : נאכל, נוכל (G IX, 60-61). Livre X : גילבם (G X, 9-10 ; B l'omet aussi).

A part ces omissions de groupes entiers de mots, on peut remarquer que le nombre des mots de chaque groupe est quelquefois moindre dans N² que dans G. Ainsi on trouve dans le quatrième

livre dans G (57-59) מצא *ter* : dans N² (655-656) et B seulement *bis* ; de même נצחו G (64-66) *ter*, N² (740-741) et B *bis* Dans le cinquième livre on note טחר G (90-92) *ter*, N² (1108-1109) et B *bis* ; dans le huitième : ושש G (41-43), sous ו *ter*, N² (1081-1082 שש, sous ש et B *bis* ; dans le neuvième : חוה G (34-36) *ter*, N² (397-398) *bis* ; dans le dixième נוסך G (64-66) *ter*, N² (774-775) *bis*.

Parmi les répétitions du glossaire on trouve : 250-250 *a* (וזמר, = G II, 38-39) = 312-312 *a* (זמר ; observez que N¹ a זמר sous ז et והיקו [N² 251-252 = G II, 40-41] sous la forme היקו sous ה ; 881-882 (G V, 93-94) = 1144-1145 ; et 1131-1132 (G VII, 98-99) = 1156-1157. Il est douteux que עזב (853-854) soit une répétition de עזבו (872-873 = G VII, 68-69). Néanmoins on doit remarquer que עזב occupe la place prise par עדיו en G (II, 92-93) et N¹, et que les interprétations de עזב et de עזבו sont tout à fait les mêmes, à l'exception de la différence de nombre. Les « lemmes » de ces lignes 853-854, s'ils ne sont pas des répétitions, sont les seuls du glossaire que je n'ai pu trouver dans aucun des manuscrits que j'ai parcourus.

A part des changements d'ordre secondaires, trop nombreux et trop insignifiants pour qu'on s'en occupe, on constate que le manuscrit dont l'auteur se servait s'accordait avec B et H (*cf.* Lew., p. 38) en transposant les livres V et VII, de sorte que les bouts-rimés des livres IV, VII, VI et V, du texte imprimé se suivent dans cet ordre. Le groupe de יעקב (N² : 500-501 ; G X, 106-108 = fin) se trouve dans le milieu des mots en י du dixième livre : de même le manuscrit A¹ le met après טף (G X, 33). Le glossateur met מאיר (707 *a*-708) à la fin des mots en מ, bien que dans la plupart des autres textes il se trouve au commencement du poème (G, p. 1). Pareillement on trouve, par exemple, que les mots en ו du premier livre sont mis après tous les autres mots en ו : qu'entre les mots en ב du premier livre se trouvent deux mots (100-101) du neuvième (G IX, 12-13) ; qu'entre les mots en כ du même livre se trouvent deux mots (724-725) du neuvième (G IX, 62-63) et quatre mots (719-721) du dixième (G X, 67-70), etc. D'un autre côté on a transféré vers la fin du glossaire תפוח (1158-1158 *a*) appartenant originairement au premier livre (G I, 362-363) ; on a déplacé de même תעש et תפרע (1154-1155 ; 1161-1162) du deuxième (G II, 120-123) — on avait mis תפרע d'abord immédiatement après תעש, comme dans le poème, et après on l'a biffé et mis à la fin du glossaire — pendant que תולע (1159-1160) faisait originellement partie du huitième livre (G VIII, 39-40), où il avait la forme ותולע et prenait place en tête du groupe de mots en ו.

Des différences entre les formes dans G et dans N² se présentent dans les cas suivants : G I, 357-358 : ישנה ; N² 1063-1064 שנה (observez que la traduction marginale *demua* « changea », correspond d'après le sens à G I, 357, tandis que la traduction dans le texte, *an*, lat. *annus*, n'y correspond pas) ; G V, 82-83 צבר, N² 971-972 צופים (observez que צפר se trouve aussi dans G IV, 81-82 [= N² 963-964]). Les traductions *brec*[*h*]*es*, « rayons de miel », et lat. *favos* données par N² ne s'accordent pas avec le sens de G V, 83. Elles impliquent aussi la leçon צוּפִים, et partant sont en désaccord avec les traductions de l. 971 : *regardors*, « ceux qui regardent », lat. *respectores*, qui impliquent la leçon צוֹפִים) ; G IX, 62-63 ינעל, N² 724-725 נעל (notez que l. 724 *soler* « soulier », n'est pas d'accord avec G IX, 62, où ינעל est un verbe et a la signification de « chausser ») ; G X, 77-78 יסולה, N² 819-820 סולו (impér.).

Quant à la valeur du glossaire comme secours pour l'interprétation du poème, on peut dire que la traduction française reproduit en général assez exactement le sens du texte original. Comme je n'ai pas pu faire une étude approfondie du poème, je me suis borné à considérer les passages traités par M. Lewenstein, qu'on peut supposer être les plus difficiles. Les exemples suivants prouvent que l'étudiant du *Tagnis* peut trouver dans le glossaire un auxiliaire utile, vu que l'édition imprimée ne présente à l'ordinaire aucune indication du sens qu'on doit attribuer au mot en question dans les divers passages cités. A la ligne 1 la traduction *ceus* « ces, ceux-ci », correspond aux explications de G I, 1 dans M (Lew., p. 41), P, et A¹, à l'encontre du commentaire de G. De même *sé pansées* « ses pensées », lat. *cogitationes ejus*, la traduction de דמיו (l. 182, G I, 60) s'accorde avec celle de M (Lew., p. 59, n. 1). Les opinions de Lewenstein sont confirmées dans les cas suivants par les versions du glossaire : l. 221, העלה *aluma* « alluma », lat. *accendit* (G II, 33 ; Lew., p. 62, n. 1) ; l. 1116, שלחים *jardins*, lat. *iardinos* (G II, 118 ; Lew., p. 64, n. 2) ; l. 1162, תפרע *rusera* « reculera » (G II, 123 ; Lew., p. 65, n. 1). Il n'est pas besoin de suivre la traduction syriaque de Éz., XXIV, 14 dans sa paraphrase du sens de אפרע en traduisant « sie... hat kein Erbarmen » ; l'explication de Qimhi : שלא אשוב אחור ממה שדברתי, et le glossaire rendent littéralement le sens de l'hébreu).

D'un autre côté le glossaire montre l'inexactitude des interprétations de Lewenstein dans quelques cas. Le plus frappant est celui de la ligne G III, 14, signalée par Lewenstein (p. 66, n. 1) comme

l'un des passages du poème les plus difficiles à interpréter. Il y consacre environ trois pages, et finit par proposer une émendation. Voici la ligne : ערוגות ורדים תנה לך למצע ואל נא תשימם בצנות וצלצל. Le glossaire (l. 253) rend וצלצל par *e panier* « et panier », lat. *et confinus*, d'accord avec l'explication arabe qui se trouve dans O, A[1], et A[2]. Dans cette explication on cite Ibn Balaam (sur lequel on peut consulter les renvois donnés par Lew., p. 40, n. 3 et par la *Jewish Encyclopedia* *s. v.* Ibn Balaam) comme autorité pour cette interprétation. M. A.-E. Cowley, sous-bibliothécaire de la Bodléienne, a eu l'obligeance de me le faire comprendre. Je l'imprime ici d'après le manuscrit O :

אלאול מנהמא מאכוד מן קול ובצלצל דגים ראשו [Job, XL, 31] יריד
בה אסם צ̇רף [*sic*] והו שי יענל פיה אלאתמאר ואלפואכה · ופ̇ס̇ר פיה
בן בלעם פי אלפאט̇ אלמקרא אלדי לה הדא אלתפסיר אעני אנה אסם
ט̇רף [*sic*] וקאל ואלדליל עלי אלשרח אנה אצאפה אלי צנות וצנורת
פי תרי עשר קאל ונשא אתכם בצנות ואחריתכם בסירות דוגה [Amos, IV, 2]·
והו אסם ט̇רף פסר פיה אלצנאן קיל אנה א̇ ישבה אלסלל או אלאטבאק
וגיר דלך תשאבה לקול רבוהינו ז"ל צ̇נָ̇א̇ דפוריָ̇א̇...

Le vers est maintenant très clair : « Prenez des parterres de roses pour votre couche, et ne les mettez pas dans des corbeilles et des paniers. » Lewenstein aurait pu trouver cette interprétation dans le dictionnaire de Parhon, auquel M. B. Chapira, de l'École des Hautes Études, a eu la bonté de me renvoyer. Parhon dit, *s. v.* צלל, dans son explication du passage de Job, XL, 31 : ובצלצל דגים ראשו .. פי' מי יוכל להביא ראשו של לויתן בסל שמביאין בו דגים לשוק. Cette vue s'accorde aussi en quelque sorte avec la seconde explication de Qimhi, que Lewenstein n'a pas comprise tout à fait correctement ; *cf.* la leçon du dictionnaire hébreu-français de la Bibliothèque nationale de Paris (cod. 1243, fonds héb.), f. 65*b*, *s. v.* צלל : [?] כלי עשוי כמ' ובצלצל דגים ראשו ופרש"י ל"א נאנשייש ' כמין סל שצדין בו דגי'... Puis Lewenstein compare (p. 72, n. 1) ועשתה את צפרניה (Deut., XXI, 12) pour justifier sa traduction de

(G II, 120) הנה לפזז תענוד שָׁדָהּ בלב כמענשה החנית תנש

« Wenn sie ihren Gürtel schnürt, ist es ihre Brust, welche sie an dem Herzen wie eine Lanze ausdehnt », tandis que le glossaire, qui

1. *Nansés*, un diminutif de *nasse ; cf.* la forme *nunce* dans Ducange, *s. v. naca*, et le *Maqre Dardeqe* (éd. Moïse Schwab, *R. E. J.*, XVII, 121) : נאסא nassa צלל.

traduit (l. 1154) תעש *fera*, lat. *faciet*, indique que le commentaire de G, qui cite (Prov., xxxi, 13) ותעש בחפץ כפיה, est tout à fait correct. Le vers veut dire tout simplement que sa mamelle produit sur le cœur le même effet qu'un coup de lance. Dans G ii, 122 (= N² 1161) la traduction de Lewenstein (p. 65), qui rend עת... פרע שערה תפרע par « wenn sie ...ihre Haarlocken auflöst », s'accorde probablement moins bien avec la pensée de l'auteur que le *recovra* (probablement une erreur pour *decovra*, *cf.* ll. 171 et 454, bien que des formes en *re-* à côté de celles en *de-* ne soient pas inconnues) « découvrira », lat. *discooperiet*, du glossaire, qui correspond à la traduction de ופרע (Nombr., v, 18) par *é dékuvra* dans le « Glossaire hébreu-français », publié par MM. Lambert et Brandin (Paris, 1905 ; je le désignerai dorénavant par Br.).

Cependant le glossaire n'est pas toujours correct. Les divergences suivantes par rapport au texte imprimé, à moins qu'elles ne soient dues à des variantes dans le manuscrit ou les manuscrits du glossateur, doivent être regardées comme des erreurs : L. 51, אורה (lire ainsi, comme à la ligne 50, pour אודה) = G iv, 4 : הֵיטֵב אוֹרָה : *codré* « cueillerai », lat. *colligam ;* l. 74, G i, 14, אור (impér.), *maldiz* « maudit », lat. *maledictus;* l. 128, באנו (G vi, 9 בנו « nous considérerons ») *venimes* « vînmes », lat. *venimus ;* l. 139, G viii, 19 : בְּכִי כַּח (impér.) *le* (ou *li?*) *pror moites*, « le pleur moîte », lat. *ploratus humidus ;* ll. 153-154, G x, 7-8 : בָּחָרוּ : *eliret* « élirent », lat. *elegerunt* (*sic*) et *eproveret* « éprouvèrent », lat. *probaverunt ;* l. 604, G viii, 83 לְבָנִים *as enfanz* « aux enfants » ; l. 626, G i, 209 : מורא (N² מורה) « peur » *seete* « flèche », lat. *sagita* (*sic ; cf.* Br. 168, 29, מורה [Ps., ix, 21] *jétemont*) ; l. 777, G i, 242, שָׂר « prince », *chanta*, lat. *cantavit* (= שָׁר, notez Br. p. vii, § 22 : שׂ = *s* toujours avec le son dur ; et observez que le mot se trouve dans le groupe de mots en ס et suit סר *torna* « tourna ») ; l. 919 (G vii, 81) פָּרַשׁ « cavalier », *ordoia* « il salit » : la traduction latine *immundicia* (פָּרָשׁ) indique apparemment une méprise de *ordoia* pour un substantif (*cf. ordure* « fiente »). A la ligne 135, בחור (G v, 8, = « jeune homme ») est traduit par *an pertuis* « en pertuis », lat. *in foramine ;* cette interprétation paraît faire double emploi avec celle de l. 134, où בחור est rendu par *an bove* « en caverne », lat. *in spelunca*, qui a pris la place de la traduction de בחור « jeune homme ». J'ai noté ci-dessus (pp. 41 et 43) les lignes 631 et 1063, où se trouvent certainement des traductions échangeables ; la ligne 626, que je viens de signaler, est peut-être un autre cas de ce genre.

On doit noter que l'ordre des traductions françaises d'un seul groupe d'homonymes diffère souvent de celui du texte imprimé; ainsi ll. 26-27 = G I, 29, 28 ; ll. 114-115 = G II, 19, 18 ; ll. 129-131 G VI, 11, 12, 10, etc.

Le peu de références aux gloses françaises de M et de H donné par Lewenstein rend difficile à décider si ces gloses ont quelque rapport avec N² ou non. Puisque les gloses citées de M, cependant, diffèrent de celles de N² en trois des six cas que j'ai notés, à savoir : l. 234 (G IV, 16) הלך N² *ote* « hôte », M (G I, 66) *eront* « errant » (Lew., p. 72, n. 1) ; l. 540 (G IV, 43) כף *pamer* [?] lat. *palma i. e. arbor*, M *culer* « cuiller » (Lew., p. 74, n.) ; l. 685 (G V, 58) מוסר *coroie* « courroie », M *coler* « collier » (Lew., *ibid.*) ; — il ne paraît pas que l'auteur du commentaire de M se soit servi du glossaire, ou *vice versa*. Les cas où les deux s'accordent sont : l. 81 (G VIII, 11) אגמון *ameçon* « hameçon », ainsi M (sur G IV, 44 ; Lew., p. 75, note) ; l. 343 (G I, 142) חבל *governal*, « gouvernail », M (*ibid.*, Lew., p. 47, n.) *governail* ; l. 156 (G I, 50) גלגל *chardon* « chardon », M (*ibid.*, Lew., p. 54, n. 3) *c[h]ardon*. La discussion de ces dernières gloses dans Lewenstein n'est pas du tout satisfaisante : il dit « Das Wort אַמְצוֹן scheint einen Schreibfehler zu bergen » ; il transcrit la glose suivante « Gouvernaille » ; et il remarque à propos de *c[h]ardon*, apparemment parce qu'il n'a pas compris les paroles du glossateur : לשון קרדון הפרח שעל ראשו עגול, qui évidemment n'ont pas d'autre but que d'expliquer l'étymologie du mot גלגל, « Zweifellos ist hier mit קרדון das altfranzösische « Cardo » = « Chardon » (neufrz.) in dem Sinne von « Distelblume », « Distelblüte » (הפרח) gemeint ». Il attribue ainsi au mot français un sens dont je ne trouve aucune indication dans le passage de Lacurne de Sainte-Palaye auquel il renvoie.

Les interprétations du glossaire, comme nous l'avons déjà noté, sont fréquemment d'accord avec celles du « Glossaire-hébreu-français » ; les étudiants qui désirent s'en servir trouveront dans l'index très utile du professeur Brandin un bon moyen d'arriver au sens du vocabulaire du glossaire. Ainsi l. 330 (G I, 99) חלקים — איפרנישמץ (*sic* le ms.) *epranisemez*, et peut-être la glose provençale [?] *planichemens* (que je n'ai pas trouvé dans Raynouard ou Mistral) sont expliquées par l'*éplénisemont* « flatteries », de Br. 180, 60. La ponctuation du livre de MM. Lambert et Brandin m'a servi en quelque sorte de guide dans la transcription des gloses françaises de notre texte.

Le glossaire d'Oxford est unique en ce qu'il offre une translation latine interlinéaire (en encre rouge) des interprétations françaises. L'auteur de cette translation paraît avoir été méridional, à en juger par l'emploi fréquent de mots provençaux (Böhmer en a dressé une liste, *Romanische Studien*, I, 213[1]), à la place des mots latins ou avec eux. Il avait probablement quelque connaissance de l'hébreu, outre celle de l'alphabet; cela nous est indiqué par sa traduction exacte de לשמיך (l. 612 *b*, G x, 56), *celis tuis*, où le glossateur français n'offrait que לשמים ; par sa version correcte de עיפה (l. 833 *a*, G i, 256), שם ארמה en *gens*, et par le fait qu'il rejette la traduction *jenevre* « genièvre » de רותם (l. 1019, G i, 344), qu'il traduit par *genesta* « genêt », aussi bien que par son explication indépendante de הלל (l. 232, G v, 13) *etoile* « étoile » : *stella, i. e. lucifer*. Il rend correctement אי (l. 60, G vi, 3) par *heu*, quoique le glossateur français n'eût donné que l'hébreu אוי (que Böhmer lit *oi*, comme si c'était du vieux français). On peut peut-être expliquer sa traduction étrange de l. 719 *a* (G x, 68) נטף — שם בשם et de l. 735 *a* (G ii, 85) שם בשם-נרד par *nectar*, qui a généralement dans le latin du moyen âge la signification de « hydromel » (*cf.* Ducange, *s. v.*), quand on note que בשם est rendu par *piǎmont* dans Br. 30, 21 et נרד de même par *piǎmont* dans Br. 56, 63, et que l'ancien français *piment*, du latin *pigmentum*, avait non seulement sa signification latine de « aromate » (*cf.* Br., index), mais aussi celle de « hydromel », et qu'il traduit *nectar* dans un glossaire latin-français cité par Godefroy. Cependant il est aussi possible que *nectar* ait ici la signification de « douce odeur », qu'on trouve chez des poètes dans les dictionnaires du latin classique.

Nonobstant ces quelques indices de familiarité avec l'hébreu, on peut affirmer sans hésitation que le glossateur latin prenait les gloses françaises pour base presque unique de son travail. Il n'y a rien à inférer du fait qu'il n'a pas traduit כוד (l. 797 *a*, G iv, 70), où il n'y a pas de glose française, et que, en général, il a négligé de traduire les mots nombreux, pour la plupart des noms propres, sur

1. M. Antoine Thomas a dressé une liste indépendante de ces gloses dans son article, « Gloses provençales d'origine juive », *Annales du Midi*, IX (1897), pp. 337-339 (article signalé par M. Brandin, *R. E. J.*, XLII, p. 60, n. 3 : il a été le premier à constater que les mots romans appartiennent, au moins en partie, à la langue d'*oc*. Je ne puis aborder à présent la question difficile à trancher s'il y a des mots français parmi ces gloses. On peut noter que les mots *liga* (l. 952) et *spera* (l. 1003) dans la liste de M. Thomas sont des impératifs latins. Il n'est pas sûr que les gloses interlinéaires soient « de provenance juive ».

lesquels le glossateur français n'offre que des explications hébraïques, par exemple ll. 42*a*, 43*a*, 45*a*, 47*a*, 64*a*, 110*a*, etc. Ce qui le prouve, c'est le grand nombre d'erreurs, dues d'ordinaire à des ambiguïtés dans le français écrit en caractères hébreux sans les points voyelles, erreurs que le glossateur aurait pu éviter s'il possédait une connaissance plus profonde de l'hébreu.

Ses erreurs sont ou des contre-sens ou des fautes grammaticales : les erreurs de sens sont les plus importantes et les plus intéressantes. L'homme qui a fait des méprises comme celles qui suivent savait peu l'hébreu. Ainsi l. 19 (G I, 18) אט *belement* « doucement, lentement », est traduit *pulchre;* l. 234 (G IV, 16) הֵכֶּךְ *ote* « hôte » (*cf.* Br., 73, 86, *ota* « hôte ») : lat. *auffer* (= « ôte ») ; à la l. 303 (G I, 85?) ומורו les mots אר אשיינטלור (?) *e asénat lui* « et visant, frappant lui », sont traduits *et docens* (*sic*) *eum,* comme s'ils étaient une répétition de la glose de l. 302. Cependant la supposition que le latin est correct dans le dernier cas n'est pas entièrement invraisemblable, vu surtout que l'émendation de l. 302 par Böhmer est douteuse. L. 456 (G IV, 34) ירנק *prançon,* « jeune plante » (*cf.* Godefroy et le Dictionnaire général, *s. v. plançon*) est rendu par *plantatio* : de même « plantation est le seul sens attribué à *plonzon* dans l'index de Br., bien que dans le cas 105, 23 : נטע שעשועיו *la plonzon de sés abanayemonz*, la citation explicative (Isa., XI, 8) ושעשע ירנק, qu'on trouve dans le manuscrit 302, fonds héb., semble indiquer que le mot a ici sa signification ordinaire. L. 486 (G IX, 40) ידו *sa proie* « sa plaie » (de même Br., 20, 40, rend יד dans Ex., IX, 3, le passage cité dans G, par *playe*) : lat. *preda ejus*. Böhmer paraît avoir soupçonné l'erreur ici, à en juger d'après son renvoi à l. 687 (G V, 60), où מכפתה est rendu par *proie*, correctement traduit par *plaga*. L. 542 (G IV, 44) כָּפָה *pruia* « ploya » (*cf.* Br. 128, 23 הלכוף [Isa., LVIII, 5] *si a pluyér*) : lat. *pluvia* (Böhmer compare justement l. 162, G III, 10, גשם *pruie* « pluie », lat. *pluvia*). La traduction latine de לפניו (l. 577, G I, 177) (où le texte français porte דדונטלור (*sic*) *de devant lui* « avant son temps »), par *de coram ipso*, est due à une méprise ; *devant* a ici son ancienne signification temporelle, = « avant ». Dans l. 578*a* (omise dans le texte imprimé) on trouve לפניו (G I, 179) דונטלור *devant lui*, et aucune glose latine ; *devant* a ici sa signification locale ordinaire, = *coram*. L. 840 (G I, 250) עיבו — אפריזירט (?) est rendu par *placuerunt,* d'après quoi le mot ne serait qu'une variante du sens rendu par *adociret* « adoucirent » (l. 838) ; il semble plus probable, cependant, que nous avons dans le français une traduction juste de

l'hébreu, = « garantir », et que la terminaison du verbe (*cf.* la forme *aplajer* « être caution, garantir », de Br.), était peut-être confondue avec celle de *ecursiret* dans la ligne précédente. Je n'ai pas pu trouver dans les dictionnaires un verbe *aplaisir* = «plaire». En tout cas il est certain que l'auteur du glossaire connaissait une forme en *pr-* du mot *plegier* « garantir ». On trouve la forme *prejant* à l. 863 (G VII, 71) comme traduction de עֹרֵב, lat. *fidejubens*. Böhmer paraît avoir été fort embarrassé par ce dernier mot. Il le traduit par *frayant* et dit (*l. l.*, p. 202) : « De vocabuli frayant vel fraiiant derivatione... priusquam dicamus, audiendi sunt jure consulti. » Autres cas d'erreurs de sens : l. 912 (G II, 101) [פָּרוּ] פּוֹצֶה *ovrant* « ouvrant », lat. *operans* (*cf.* l. 885, G VIII, 124, עוֹבֵל *ovrant* « travaillant », lat. *operans;* et l. 1100, G VI, 43 [où, comme dans l. 44, il faut lire שָׁתָם pour שָׁתָם] שתם : *ovri* « ouvrit », lat. *aperuit* ; l. 973 (G VIII, 132) צורם *lor fiance* « leur confiance », lat. *fimus eorum* (*sic*, le *favus* du texte imprimé est une répétition de la ligne précédente) — erreur curieuse, due à une confusion avec l'ancien français *fiens* « fiente » (que l'on trouve aux ll. 34 [= אשפה] et 175 [= גלל]); l. 1162 (G II, 123) תברע *rusera* « reculera », lat. *transferet* — erreur causée par les deux significations de « ruser » dans l'ancien français (*cf.* Godefroy, *s. v. reuser*), « reculer » et « faire reculer ».

Le groupe le plus grand d'erreurs grammaticales est dû à la confusion des modes ou des temps des verbes. Ainsi l. 11 (G I, 11) אור *aclarsi* « resplendis » (impér.) est rendu par *clarificavit ;* l. 109 (G II, 12) בָּא *vint* est traduit par *veni* (peut-être, comme Böhmer le pense, est-il un *lapsus calami* pour *venit*); de même l. 288 (G IX, 28) והוכיח *e chatie* (impér.), lat. *et correxit;* l. 361 (G III, 17) חוֹלָה [נָבֶשׁ] *amaladit* « malade », lat. *infirmatus est;* l. 365 (G. IV, 30) חִבֵּל *desiba* (דישבא) « détruisit », lat. *dissipans ;* l. 581 (G I, 182) לחול (בין קדש) *a devivolé* « à profané », lat. *ad violandum;* l. 736 (G. IV, 60) נִחֲרוּ *ec[h]aferet* « s'échauffèrent », lat. *calefaciunt ;* l. 769 (G VIII, 111) נִטְמָה [יְהִי] *repot* « caché », lat. *latuit ;* l. 1004-1005 (G V, 84-85) קִדֵּשׁ *eposa* « épousa », lat. *desponsa ; semont* « manda, » lat. *cita* (*sic*).

Dans un autre groupe d'exemples l'auteur latin a pris des noms pour des verbes : l. 168 (G VII, 11) גֵּרָה *ronge* « ronge » (*cf.* Godefroy et le « Dictionnaire général », *s. v.*), est traduit *ruminat*, erreur répétée dans l'index de Br., où le mot est rendu par « il ronge, rumine » (*cf.* aussi Br. p. 293 ; de même l. 475 (G VIII, 66) יָרָק

verdure, lat. *viridavit ;* l. 1056 (G VIII, 140) רִמָּה *vermine*, lat. *vermiculavit ;* et peut-être l. 1083 (G III, 47) שַׁחַק *amenuise* « poussière (?) » (*cf.* Br. *menuse*, « miette », Godefroy *menuise*, « menu morceau,... sable très menu », et *amenuise*, « diminution ») lat. *comminuit*. Cependant il est aussi possible que le traducteur latin ait déchiffré correctement la glose française en lisant *amenuisa* « broya » ; dans ce cas, le glossateur a dû lire שָׁחַק et a probablement songé au passage de Job, XIV, 19 : אבנים שחקו מים. On trouve aussi l'erreur contraire ; j'ai déjà parlé de la ligne 919 (voyez p. 46) ; notez encore l. 1122 (G I, 361) תאוה *desirance* « désir, objet désirable », lat. *desiderans*.

On peut noter aussi des erreurs dans le nombre des mots et des participes, dues en général au caractère de la déclinaison nominale de l'ancien français : l. 196 (G VII, 15) הוֹלְכוֹת *menanz* « menant » (plur.), — traduction beaucoup plus claire que le renvoi à I Rois, V, 23 dans le commentaire de G — lat. *ducens ;* l. 383 (G VIII, 52) חמוצים *colorez* « colorés », lat. *coloratus ;* l. 759 (G V, 69) נעים *présant* « plaisant », lat. *placentes ;* l. 886 (G VIII, 125) עולל *anfant* « enfant », lat. *infantes* (erreur qui peut avoir été occasionnée par le pluriel *infantes* aux ll. 882 et 884).

On trouve les erreurs suivantes dans la traduction des pronoms : l. 29 (G I, 31) אֲסָפוֹ *amasa lui* « l'accueillit », lat. *congregavit illi* (du *illi* de l. 28?), et l. 363 (G IV, 28) לוֹ חֵץ *a lui sëete* « a lui une flèche », lat. *sibi sagita*. La traduction *humiditas ejus* (l. 607, G IX, 50) pour לחי *ma moitor* « mon suc », est probablement une simple inadvertance, de même que *infra eam* (l. 1150, G X, 98) pour תוכו *dedanz lui* « dedans lui ». Le glossateur latin s'est tout à fait mépris sur la construction du français de l. 174 (G VIII, 31) : בְּגַן זַכָּיו *an verger sé nez* « dans le verger [de] ses justes », lat. *in virgultis ejus mundis :* il a pris *verger* pour un pluriel et *nez* pour un adjectif qui le modifie.

Il y a quelques assertions dans la description concise du manuscrit donné par Neubauer dans les *Romanische Studien*, *l. l.*, p. 64, qui ont besoin de commentaire. Quant à la date, la conclusion de Michel et Sievers, citée par Neubauer, qui assigne les caractères romains des gloses interlinéaires à la première moitié du XIIIe siècle, n'est pas acceptée par M. E.-W.-B. Nicholson, qui m'a informé que l'écriture est celle de la seconde moitié du XIIIe siècle. Cette opinion est corroborée par les formes françaises du glossaire, dans lequel ש remplace צ en plusieurs cas, par exemple, ll. 113, 331, 624, 648,

aussi bien que par les exemples de la chute de *s* devant une consonne, par exemple aux ll. 25, 46, 76, 115, 180, 508, 972, 1003, 1004, 1043 (mais notez 95, 106, 114, 235). L'assertion du docteur M. Gaster (*Folk Lore*, vol. VII. p. 225), que le manuscrit appartient au plus tard à la seconde moitié du XIIe siècle, paraît invraisemblable.

Le glossaire se trouve, comme Neubauer l'indique dans son catalogue, aux ff. 232*a*-237*b* du manuscrit, d'après la pagination moderne au crayon; le renvoi aux ff. 286-292 dans les *Romanische Studien*, s'applique à l'ancienne pagination à l'encre, devenue inexacte maintenant que le manuscrit a perdu nombre de feuillets. Chaque page contient, non quatre colonnes, comme Neubauer le dit, mais six, dont trois contiennent les mots hébreux et trois les gloses françaises.

Le rapport du glossaire avec Moïse ibn Ezra explique la présence, f. 237*b*, des vers dont parle Neubauer dans son catalogue. La première partie de ces vers, à la tête de laquelle se trouve le titre חידה, est, comme il l'indique à la colonne 1164 du catalogue, identique avec l'énigme diversement attribuée à Abraham ibn Ezra et à Moïse ibn Ezra, publiée et traduite par le docteur Wilhelm Bacher dans son ouvrage *Abraham ibn Esra als Grammatiker*, Strasbourg, 1882, p. 187 *et seq.* Le texte du manuscrit, tel qu'il a été copié pour moi par mon ami, le Révérend M. H. Segal d'Oxford, s'accorde en général avec le texte du manuscrit de Hambourg dans Bacher; il en diffère par les leçons suivantes : l. 1 : עד צלה pour עדי משנה; בנו pour בני; l. 3 : אבי קיש pour בן אבי קיש; l. 6 : בלא pour בלי; l. 7 : ועידי pour ועזי; l. 7 : בתוכה pour כתובה; l. 10 : למזלו pour למזלות; אלה עשירי pour אל העשירי; l. 11 : ולא pour ועל; l. 12 : כשלחן pour ושלחן; ונוכף pour ונוסף; עליהם pour בתוכו. Puis viennent les deux lignes additionnelles :

ונשמע קול אבי חובב בעוגב | ונאמר אל אבי הימן קנינו
לך לעד עבדים כי לפנים | אדונינו קרואים נוגנינו

qui comblent la lacune supposée par Bacher (*op. cit.*, p. 10, n. 50), et le dernier vers :

נבונינו למדברי יבינו | ולא ידעו דברי רוזנינו.

Sous un titre marginal משקל אחר suivent les vers imprimés par Dukes, « Moses ben Esra », Altona, 1839, p. 110, d'après H. Ces vers se trouvent aussi en tête de B. Les variantes du manuscrit du glossaire et de B sont : l. 1, N² לשון pour לבב, יבינו pour יכונו (B :

יבונגו, l. 5, B : שודדו pour שוררו ; l. 6, N² : נוצרו ימי pour נודה מתי ; N² et B : גבר pour נבר ; l. 7, N² omet כל et a הזכות pour זכות. Puis suivent quelques vers qui se trouvent aussi dans O (f. 13*b*) :

צבי החן השימני בבגדו | ושמני כמו קאת בכפתור
ידידי שאלו ההיותה זאת | בקדר אוהבי [או הכי : O] נהיה
[נפשו : O] בכפתור
ידידי מה לך אבני תלונות | תלקט גם אלו לבי בכפתור
ושם יגון ושברון בלבי | משקדים כמו פרח בכפתור
ואחרו הכיד [עם ביד : O] עופר ראיתם | ארו נשרף ואספרם בכפתור
להפך תהלוך אלו בעלמה | אשר תער [? תעד ou תעד : O] מקום לחי בכפתור.

A la fin viennent les mots : נשלמו חרוזות התגנית.

Aux pages précédentes, on a eu assez souvent occasion de corriger des fautes de copiste ou d'impression dans le texte imprimé du glossaire, fautes très excusables, vu les conditions dans lesquelles on l'a publié. Les erreurs qui suivent ont quelque importance : l. 39, lire *encenium* (Ducange : *encænium* = *donum*, *munus*) pour *encomium* (de même lire l. 624, *encenia* pour *encomia* ; l. 62-63, le *Naqdan*, qui a ponctué quelques-uns des mots hébreux du glossaire, a changé la leçon primitive אמונה en אֹמְנָה (*cf.* G VI, 5-6 : אָמְנָה ; l. 116, lire *madificavit* pour *modificavit* ; l. 158, lire דדנץ *de dedanz* « de dedans » ; l. 159 lire *alhendra* pour *alhedra* ; l. 216, lire *vilans* pour *bilans* ; l. 249 (G II, 37), lire אדויארא *e devéera* « et empêchera » (le mot יבצר dans le passage Ps., LXXVI, 13, cité dans G, est rendu par *devoyra* « empêchera » dans Br. 181, 35) ; l. 297, lire פריצנש, probablement une erreur pour פרינצש *princes* ; le texte imprimé omet l. 343 *a* (G I, 140) הבל : *angoisse*, *angustia*, et insère l. 345, qui ne se trouve pas dans le manuscrit ; l. 412, lire *regimen* pour *requiem* ; l. 423, lire רויון *royon* « rognon », pour רוין ; l. 436, lire אוצידנט *ocident* « occident », et *occidens* pour אוצירנט et *occident* (*cf.* l. 644) ; l. 552, lire פאזנט *pesant* et *gravis* pour פאזנש et *graves* ; l. 644, lire מערב pour מסרב ; l. 656, lire *suxit* pour *succit* ; ll. 688 et 689, lire מסילות pour מפילות ; l. 743, lire פורטנאורצץ *furet norcis* « furent noircis », pour פורטצאורצץ ; l. 748, lire איקאוויט *ecöit* « secoua » pour איקאוויש ; l. 757, אישיר־מנט *esevrement* pour אישיגרמנט ; l. 789, lire סיגים ; l. 768, lire אנפולץ *anpolus* « pollué » pour אנפרלץ ; l. 849, lire *falsitas* pour *flitas* et transcrire פאשטי *faseté* « fausseté » ; l. 923 le *f* expliqué comme *f*[*em.*] est probablement un *r* biffé, la lettre initiale de *regio* ; l. 954, lire נאיש *nes*

« vaisseaux » pour ליאש ; l. 967, lire איפרובירט *eproveret* (?) pour איפרנבירט ; l. 974, lire *fortitudo* pour *fortem ;* l. 1103, lire *eradica* pour *eridaca ;* l. 1109, lire *diluculum* pour *diliculum*. Les fautes de Böhmer en corrigeant l'impératif *discooperi* (l. 171, G v, 9) en *discooperuit*, en interprétant l'impératif *spera* (l. 1003, G vii, 87) comme *spes*, et en transcrivant *emarits* (l. 1118, G ii, 116) au lieu de *emerez* peuvent induire le lecteur en erreur.

Il y a un nombre considérable de notes marginales en hébreu dans le glossaire; la plupart ont été omises dans le texte imprimé. Elles ont peu d'importance. Ainsi nous trouvons, par exemple, à la ligne 382 la note כ' מתנין ; l. 387 [Isa., xxxiv, 13] כ' חציר לבנות יענה ; l. 929 לש' עגבות ; l. 1022 לש' עינים ; l. 1153 מלאת אבן. Dans la note imprimée l. 469 (G vii, 41) דדוך est une faute d'impression pour דדוד ; la citation provient de I Sam., xxii, 3. F. 235 v., on trouve la note suivante : *(sic)* יבש הלחם כלש' ערבי נַס אַלְכַסן.

Les faits étudiés dans cet article aideront, je l'espère, à mieux comprendre un beau poème hispano-juif, et faciliteront au philologue l'appréciation d'un document singulier du passé des Juifs de France.

David S. Blondheim.

LE SÉJOUR DES ISRAÉLITES AU DÉSERT

ET LE SINAI

DANS

LA RELATION PRIMITIVE, L'ÉVOLUTION DU TEXTE BIBLIQUE
ET LA TRADITION CHRISTIANO-MODERNE

I

LA TRADITION CHRISTIANO-MODERNE, SES ORIGINES ET SA PERSISTANCE.

La grande table calcaire qui forme la berge orientale de la dépression de l'isthme de Suez, plongeant au nord dans la Méditerranée et s'élevant en pente uniforme et insensible dans la direction du sud, finit, de ce côté, aux escarpements à arêtes vives d'une falaise de plusieurs centaines de mètres de hauteur dont le saillant central à angle droit présente, sur la carte, la disposition d'un bastion gigantesque. Elle porte le nom de *Gebel Et Tîh*, et le plan supérieur qui vient se briser à sa crête est *Et Tîh*, le désert de l' « Égarement », une des plus inhospitalières régions de la surface du globe. Peu élevée en général, — ses altitudes maxima sont de 900 ou 1,000 mètres au voisinage du bord méridional, — cette table calcaire ne reçoit pas une grande quantité d'eau et absorbe dans la profondeur des couches poreuses, sans la restituer, la petite fraction du produit des averses désertiques qui n'est pas immédiatement écoulée à la mer ou au désert du versant méditerranéen. Les points d'eau y sont extrêmement rares, la végétation nulle : c'est une étendue morte qu'on ne fait jamais que traverser rapidement. Mais sa situation est telle que les voyageurs ne peuvent éviter d'y

passer ; depuis l'antiquité la plus lointaine, deux systèmes de routes la parcourent, un faisceau est-ouest dont la principale ligne est le sentier direct qui joint les extrémités des deux golfes terminaux de la mer Rouge, golfe de Suez et golfe d'Akaba, et un faisceau nord-sud constitué par les chemins qui mettent en relation, avec la côte méditerranéenne et la Palestine, les régions moins déshéritées de la péninsule comprise dans la fourche des deux golfes.

Immédiatement au sud de la falaise de Tîh on trouve d'abord une zone de grès caractérisée par un relief montagneux très accidenté et la porosité beaucoup moindre des masses rocheuses, de sorte que l'eau est notablement plus abondante, jaillit en sources assez proches les unes des autres pour que le voyage dans la région soit facile, et d'une manière générale laisse assez d'humidité sur le sol pour que le sable du fond des vallées produise de beaux arbres et une suffisante quantité de la dure broussaille dont se repaissent les chameaux, les ânes et les chèvres. Ce n'est nulle part encore, sauf peut-être à Gharandel, sur la côte occidentale de la péninsule, le ruisseau qui coule et l'oasis verdoyante ; mais la vie des clans nomades est déjà possible dans ces vallées, où elle est menée de temps immémorial par des hommes qui vivent de chasse et d'élevage, et du métier qui consiste à fournir des bêtes de somme et des convoyeurs aux étrangers qui traversent leur territoire. Ces Bédouins sont déjà connus des Égyptiens de la première époque pharaonique, qui avaient des exploitations minières dans la montagne à une ou deux journées de marche de la côte, et, comme leurs monuments nous l'apprennent, vivaient en bons termes avec les tribus indigènes, pour qui leur venue était probablement, comme celle des voyageurs modernes, une source de richesse ; les chefs bédouins, comme ils font aujourd'hui encore, se mettaient au service des étrangers pour le convoi et l'approvisionnement en eau du camp et des caravanes. Les Égyptiens, en effet, n'eurent jamais dans ces mines du désert de colonie proprement dite, d'installations sédentaires et permanentes ; elles leur paraissaient inutiles pour les entreprises de ce genre, et eussent été d'un entretien trop difficile dans une région où les plus indispensables conditions de la vie sédentaire ne sont pas réalisées.

Ces conditions ne se rencontrent qu'au sud de la zone gréseuse, dans la grande montagne granitique qui forme l'extrémité de la péninsule entre les deux golfes. Son périmètre, très net, a le dessin d'un triangle dont la pointe regarde le sud, dont le côté occidental est formé par la grande escarpe du G. Thebt, du G. Oumm Shômer et du G. Serbâl sur la plaine d'El Gâa, et dont

le côté septentrional est facile à suivre sur la carte, au pied du flanc nord du Serbâl, par le O. Feîran et le O. Esh Sheikh. Les sommets de ces grands massifs, qui gagnent partout une altitude supérieure à 2,000 mètres, reçoivent la neige en hiver et la laissent ruisseler lentement, d'un bout de l'année à l'autre, au fond des innombrables vallées et ravins où la cuvette granitique imperméable retient l'eau, soit à l'état d'imbibition dans le lit de sable, soit à la surface. Pas une de ces gorges abruptes qui ne possède son ruisseau plus ou moins permanent, et partout où l'eau sort du sable, jaillit spontanément une admirable et dense végétation de caractère tropical, dans laquelle dominent les grands arbres, le tamarisque *tarfah*, le palmier, l'acacia *sejal*, et qui constitue enfin l'élément naturel sans lequel l'installation sédentaire au désert n'est pas possible : l'oasis. Strictement limitée à la bande de terrain arrosée ou humectée, l'oasis serpente au fond de la vallée, parfois au fond d'une gorge large de quelques mètres, encadrée d'énormes falaises abruptes, et si l'on se représente l'étroit ruban de végétation, le long du ruisseau, entre les flamboyantes murailles de granit rouge, sous le soleil et le ciel bleu, on pourra se faire une idée de la beauté de certaines routes du sud de la péninsule. La plus étendue et la plus connue de ces oasis est celle de Feîran, dont le beau ruisseau est alimenté par les eaux du flanc nord du Serbâl ; mais des fonds de vallées semblablement arrosés se rencontrent à chaque tournant de route, dans la région, sur le versant d'El Gâa comme dans la montagne intérieure, et le couvent de Sainte-Catherine, au pied du G. Mousa, possède dans son enceinte plusieurs sources qui jaillissent intarissablement de la base de la montagne. Les eaux des cimes portent même la vie à grande distance du pied de l'escarpe extérieure de l'ouest, grâce à la disposition du lit rocheux sur lequel reposent les immenses dépôts alluviaux vomis par les ravins et qui forment la plaine désertique d'El Gâa. Sous le sable et le gravier, la roche compacte est en cuvette, et dirige les eaux du versant ouest du Serbâl et du O. Hebrân jusqu à la pointe du G. El Arabah, où elles alimentent, au bord de la mer à quelques mètres au-dessous de la surface du sol, une nappe aquifère de débit illimité. Des puits, creusés là anciennement, ont permis les belles plantations de palmiers qui n'ont jamais cessé d'être développées et soigneusement entretenues et ont donné naissance, à l'origine, à la petite ville de Tôr, sur la côte.

Ce port du sud de la péninsule, dans son oasis, est d'existence et d'occupation très anciennes ; Agatharchides, dans sa description de la mer Rouge, en des termes que Diodore reproduisit et qui se

retrouvent chez Strabon d'après Artemidore [1], parlait déjà de la grande Palmeraie du littoral, de ses fontaines et de ses rassemblements périodiques autour d'un antique sanctuaire, et cette description ne laisse aucun doute sur l'identité de la place. Non moins ancienne sans doute est la ville de *Pharan*, dont les ruines d'époque chrétienne, dans la grande oasis de Feîran, sur un des chemins principaux de la péninsule, ont été décrites par d'innombrables voyageurs ; car longtemps avant l'installation dans ces montagnes des premières colonies chrétiennes au IIIe siècle, l'existence de la ville se manifeste dans la description de Ptolémée [2]. On voit que dès cette époque, et même beaucoup plus haut d'après ce que raconte Agatharchides de la Palmeraie de la côte occidentale, les oasis du sud de la péninsule étaient le lieu d'établissements sédentaires ; mais les conditions de ces établissements ne se manifestent clairement à nous qu'à partir du début de la période chrétienne, lorsque Pharan, Tôr et de nombreuses localités de la montagne granitique sont occupées par les colonies monastiques venues d'Égypte et que nous entendons parler, pour la première fois, du *Sinai* et des autres lieux du récit biblique de l'Exode comme situés dans le périmètre de ces ermitages et le long des routes qui y conduisent.

Au point de vue de l'histoire de la tradition couramment acceptée, jusqu'à nos jours, en ce qui concerne la géographie de l'Exode, il est important de se convaincre que cette localisation des stations de l'itinéraire et du Sinai dans la pointe de la péninsule, qui en a pris et gardé le nom de *sinaïtique*, est en relation étroite avec l'arrivée des moines et n'a jamais pu, auparavant, être imaginée par personne. Un doute pourrait résulter de la présence du nom de *Pharan* chez Ptolémée, dans le passage dont il vient d'être question ; car il est parlé à plusieurs reprises d'un *désert de Pharan* dans les mentions bibliques du désert égypto-syrien. Ptolémée n'a-t-il pu faire une identification entre le Pharan biblique et la péninsule du nord de la mer Rouge, — on se rend compte que le nom de Pharan, chez lui, ne s'applique pas seulement à une localité, mais à tout l'ensemble d'un territoire, — et la péninsule une fois nommée ainsi d'après la Bible, employer également son nom pour désigner sa ville principale ? Il est heureusement facile de voir que le géo-

1. Fragments du *De mari Erythreo* d'Agatharchides dans la *Bibliothèque* de Photius ; voir Müller, *Geogr. Græci min.*, I, p. 175-178 ; plus complètement, Diodore, II, 42-43 (*Script. Græc. Bibl.*, I, p. 156-157), et Strabon, XVI, 4, 18 (*Script. Græc. Bibl.*, p. 660-661).

2. Ptolémée, V, XVI : C. Müller, *Ptol. Geogr.*, II, p. 993-995.

graphe grec manquait de tous moyens de procéder de la sorte. Pas plus qu'aucun autre Grec de son temps il n'a connu la Bible, et l'eût-il connue, qu'il eût été dans l'impossibilité d'interpréter sa géographie du désert égypto-syrien, étant donné qu'au sein des colonies juives égyptiennes de la période alexandrine, on ne savait plus rien de la localisation de l'Exode entre le passage de la mer Rouge et l'arrivée en Palestine. Cela ressort avec évidence du texte de Josèphe, qui, reprenant et développant le récit biblique, se borne à dire, au départ, que Souccoth est Latopolis, et à l'arrivée, que Kadesh est Petra[1], identifications d'ailleurs absurdes; d'autre part, Apion, écho indirect d'un Juif alexandrin, sait seulement que le Sinai est entre l'Égypte et l'Arabie[2], et une autre tradition alexandrine, conservée par Trogue Pompée, met le Sinai, fort singulièrement, en Damascène[3]. Ptolémée ne pouvait donc avoir aucun texte biblique en vue lorsqu'il enregistrait la ville de Pharan de la péninsule ; c'est bien sur place que le nom se rencontre à son époque.

Quant au vieux Pharan biblique de Gen., XIV, 6 ; XXI, 21 ; Nombr., X, 12 ; XII, 16 ; XIII, 4 ; Deut., I, 1 ; XXXIII, 1 suiv., il est considéré depuis longtemps que ce nom désigne la vaste région déserte que bornent la péninsule sinaïtique au sud, la marche méridionale de la Palestine au nord, l'Égypte à l'ouest, et à l'est le grand ouadi Arabah : en d'autres termes, le plateau de Tîh. C'est à cette antique désignation que se rapportent, sans doute, le nom d'une vallée de Pharan citée par Josèphe sur les confins de la Palestine méridionale[4], et aussi le *Phara* qu'un itinéraire de la Table de Peutinger met en plein désert de Tîh, entre Kalaat en Nakhl et Akaba, ce qui montre qu'à l'époque qui suit le début de l'ère chrétienne il y avait dans la région sinaïtique plusieurs Pharan distincts, au nord un grand Pharan au voisinage de la Palestine, avec un plus ou moins grand nombre de localités portant ce nom, et au sud, la ville et l'oasis du pied du Serbâl. Si l'on ajoute à cela que longtemps après, d'après Macrizi[5], *Faran* comme nom de lieu se rencontre encore dans la grande Arabie, on sera tenté de voir dans le nom une vieille appellation arabe, dispersée ultérieurement

1. Josèphe, *Ant. Jud.*, II, 15, 1, et IV, 4, 7.

2. Dans Josèphe, *Contre Apion*, II, 2, 4 (Th. Reinach, *Textes relatifs au judaïsme*, p. 128).

3. Dans Justin, XXXVI, 2 (Th. Reinach, *loc. cit.*, p. 254).

4. Josèphe, *De bello jud.*, IV, 9, 4.

5. Macrizi, *Descr. hist. et topogr. de l'Égypte*, trad. Bouriant, dans *Mém. de la miss. arch. française au Caire*, XVII (1895), p. 543.

sur un grand nombre de lieux particuliers, mais qui aurait couvert en général, à l'époque antéhébraïque, de vastes territoires comprenant le nord et peut-être le centre de la péninsule sinaïtique. C'est le *Pharan-région* que seul connaît la Bible, et qu'on retrouve bien des siècles après, comme appellation de l'Arabie Pétrée, chez Pline [1], puis, en même temps que *Pharan-ville*, dans le texte de Ptolémée.

La relation de Ptolémée donne lieu à cette remarque importante, en outre, qu'il est le premier en date des géographes classiques qui ait quelques renseignements sur le territoire intérieur de la péninsule : tous ses prédécesseurs, Diodore, Strabon, Pline, se contentent de décrire la côte et les ports des deux golfes. Il est manifeste qu'au IIe siècle de notre ère, nul voyageur égyptien n'avait encore songé à s'égarer dans les montagnes qui forment l'arrière-plan de ces rivages, et qu'il fallut que les ermites du IIIe siècle allassent s'y réfugier en grand nombre pour que la région à l'est du golfe de Suez entrât en relation avec le monde occidental ; mais puisque les moines eurent à découvrir le pays où ils allaient s'installer, comment supposer qu'une localité biblique quelconque ait pu, avant eux, être attribuée à cette terre inconnue ? Seuls, les ermites du sud de la péninsule furent en mesure de concevoir le Sinai comme situé dans les montagnes qui les environnaient et que des lecteurs de la Bible n'avaient jamais vues avant eux.

Les premiers de ces immigrés, la chose est claire, étaient arrivés dans les vallées de la grande montagne sans la moindre idée préconçue de localisation géographique des noms de la Bible, et se trouvaient dans la meilleure disposition d'esprit pour placer le Sinai à proximité de leur nouvelle demeure, quelle que dût être sa situation à l'est du bras de mer égypto-arabique. Au cœur des imposants massifs de granit rouge de la péninsule, où les images de la théophanie sinaïtique se présentent comme d'elles-mêmes, ils ne purent douter une minute que la montagne sacrée était devant eux, et furent peut-être affermis dans cette conviction par la découverte, sur la route principale et au pied du versant nord des grandes montagnes, d'une ville indigène dont le nom de *Pharan* était le même que celui du *désert de Pharan* du récit biblique. Se donnèrent-ils réellement la peine de faire ce raisonnement ? Allèrent-ils plus loin et discutèrent-ils l'itinéraire biblique de l'Exode, dans lequel le lecteur peut trouver des raisons de croire à une inflexion de la route des Israélites vers le sud de la

1. Pline, *Hist. Nat.*, XXXVII, 40.

péninsule? Il est plus probable qu'il n'y eut, de leur part, aucun effort critique, et que le Sinai s'indiqua au-dessus de leurs têtes en vertu d'un simple et passionné désir Le détail du phénomène importe d'ailleurs assez peu ; ce qu'il faut constater, c'est qu'il est accompli et a déjà porté ses conséquences à la fin du IIIe siècle, époque à laquelle se présente à nous, toute cristallisée et désormais invariable, la géographie *péninsulaire* de la montagne de Moïse et de ses abords.

D'importants témoignages à ce sujet sont à la fin du IVe siècle, ceux d'Ammonius [1] et de Nilus [2], qui, décrivant les ermitages de la région *sinaïtique*, nomment un certain nombre de localités dont plusieurs se retrouvent sans la moindre difficulté sur la carte moderne de la péninsule. Il est singulier que la géographie d'Ammonius et de Nilus, qui aboutit à la définition précise de ce qu'était le monde *sinaïtique* au IVe siècle, n'ait jamais encore été faite. On constate, par exemple, que lorsque Laborde relève, en 1828, la vallée et les ruines chrétiennes de *Barabra* [3], dans le bassin du O. Hebrân, il ne sait pas qu'Ammonius et Nilus parlent de *Bethrambe*, et, inversement, lorsqu'Ebers, plus tard, fixe son attention sur ce Bethrambe [4], il ignore à tel point le Barabra de Laborde qu'il identifie Bethrambe avec les ruines du couvent de *Sigilliyeh*, dans le massif du Serbâl, qui est en réalité *Salael* de Nilus. De même on n'a jamais remarqué que *Chobar* d'Ammonius se place aux ruines du *O. Gharbeh* [5], au nord de Sainte-Catherine, et que, non loin de là, les couvents ruinés de *Teleh* ou *Tlah* [6] sont déjà nommés par Nilus, sous la forme *Thola*. A ces localités bien identifiées il faut joindre celle de Tôr, qu'Ammonius décrit sous le nom de Raithou qui lui appartiendra seul jusqu'à la fin de l'époque byzantine, et enfin *Pharan*, dont on connaît les ruines importantes dans l'oasis de *Feîran*, qui conserve son nom, et dont Ammonius et Nilus parlent comme d'une ville, d'une sorte de capitale de la région : au IIIe siècle déjà, Eusèbe mentionne son évêché et décrit sa situation et ses murailles. Il résulte de tout cela qu'au IVe siècle, les chrétientés de la péninsule occupaient déjà toute la montagne comprise entre la vallée de Feîran, la plaine de Tôr et la région de Sainte-Catherine, soit un territoire d'une cinquantaine de kilomètres d'étendue et non pas

1. Tillemont, *Mémoirés* etc., éd. de 1701-1712, VII, p. 573-580.
2. Tillemont, *Mémoires* etc., même éd., XIV, p. 189-218.
3. Laborde et Linant, *Voyage de l'Arabie Pétrée*, 1830, p. 65 et pl. 16.
4. Ebers, *Durch Gosen zum Sinai*, 1872, p. 396.
5. *Account of the Survey* (1869), p. 215, et cartes du *Survey*.
6. Pococke, *Descr. of the East* (1743), I, p. 149, et cartes du *Survey* de 1869.

seulement les environs immédiats de Pharan comme on fut parfois tenté de le croire.

C'est dans l'intérieur de ce périmètre que les moines plaçaient le Sinai du récit biblique. Il n'est pas impossible de reconnaître, dans le texte d'Ammonius, que la montagne sacrée était déjà placée, non aux environs de Pharan, mais dans le district méridional, où devait la fixer la tradition définitive ; car Raithou, dit Ammonius, est *à deux jours de distance du Sinai*. Cela n'a pas toutefois une grande importance au point de vue de l'établissement de la tradition, qui fut déterminée, en ce qui concerne la localisation précise du Sinai, non par l'opinion des moines du IVe siècle, mais par la construction postérieure, dans le district du sud, du grand couvent-forteresse de Sainte-Catherine, qui accapara vite tous les souvenirs religieux de la région et sut tirer à lui la montagne sacrée, en conformité ou non avec ce qui avait été admis auparavant. En fait, il paraît bien que la compétition du Serbâl de Feîran et du G. Mousa de Sainte-Catherine pour l'identité avec le Sinai biblique, qui préoccupe tous les voyageurs du XIXe siècle, remonte aux premiers jours de l'occupation chrétienne de ces montagnes. Cosmas que nous citerons un peu plus loin, est à vrai dire le seul des écrivains antiques dont la relation laisse supposer une localisation du Sinai au Serbâl ; mais, comme devait le remarquer en premier lieu Burckhardt, les ruines de toute sorte qu'on relève le long des chemins d'accès du Serbâl démontrent qu'à l'égal du G. Mousa, la grande cime qui domine le O. Feîran fut à une certaine époque un lieu sacré, fréquenté par d'importants pèlerinages, et il est presque évident que la chrétienté de Pharan, au IVe siècle, y plaçait le Sinai, en même temps que les communautés du district du sud le mettaient au G. Mousa, au pied duquel Sainte-Catherine devait être bâti plus tard. On a même des indices que la ville du nord, jusqu'à sa ruine à la fin du VIIe siècle, défendit obstinément ses prétentions *sinaïtiques* contre celles du grand couvent méridional, et la toponymie locale, ainsi que les traditions conservées dans les tribus bédouines, reflètent aujourd'hui encore l'antique querelle pour la possession de la montagne sacrée. Il existe en effet, un peu à l'est du Serbâl, un petit sommet qu'on appelle *G. El Mounadja*, « mont de l'Entretien », et les indigènes de Feîran expliquent qu'il s'agit de l'entretien de Dieu avec Moïse ; ils ajoutent que leurs clans descendent de Jethro, le beau-père de Moïse, qui avait sa résidence dans leur vallée. Qu'on se transporte maintenant dans le district de Sainte-Catherine, on y trouvera, au pied du G. Mousa, un *O. Schouaïb*, — ce nom est celui du beau-père de Moïse dans la

tradition arabe [1] — et un peu plus à l'est un petit *G El Mounadja* nommé comme celui de Feïran [2]. La dualité des lieux sacrés de la légende mosaïque se maintint longtemps, comme on voit, dans les traditions locales, ignorée cependant, au cours des siècles qui suivirent la ruine de Pharan, des voyageurs et des pèlerins, que renseignaient seuls les moines de Sainte-Catherine ; quant au nom même du « mont de Moïse », *G. Mousa*, on peut croire que les moines arrivèrent sans trop de peine à ce que leur montagne, exclusivement, en fût décorée.

Quoi qu'il en fût d'ailleurs, antérieurement au VIIe siècle, et qu'on parlât du Serbâl ou du G. Mousa, il était entendu que le Sinai se trouvait dans le grand massif du sud de la péninsule. En outre de la montagne sacrée elle-même, tout l'itinéraire de l'Exode, depuis le passage de la mer Rouge jusqu'au lieu de la théophanie, était localisé en détail Dès le IIIe siècle, on trouve chez Eusèbe que la ville de Pharan est située à proximité du *Raphidim* où la bataille fut livrée aux Amalécites, et cette localisation de Raphidim se retrouve, en termes presque identiques, chez la pseudo-Silvie, chez Cosmas et chez Antonin Martyr au VIe siècle. La pseudo-Silvie et Cosmas sont d'accord, en outre, pour placer le passage de la mer Rouge au port de Klysma, dont le site, aujourd'hui ensablé, est un peu au nord de Suez et qui marquait le fond du golfe à l'époque des deux voyageurs. En ce qui concerne enfin la station biblique d'*Elim*, le lieu des palmiers et des fontaines entre le passage de la mer et Raphidim, la pseudo-Silvie et Antonin Martyr la reconnaissent dans l'oasis de Gharandel *Arandara, Surandala* de leurs relations, dont le site agréable a été de tout temps celui de la principale halte des voyageurs sur la route de Suez au sud de la pénin-

1. *Hobab* dans certaines formes des traditions que le texte biblique a conservées.

2. Il est à remarquer que ce « mont de l'Entretien » de Dieu avec Moïse, dans le cas du district de Feïran comme dans celui du district du G. Mousa, est une *petite montagne* au pied de la grande, et son existence implique une très singulière énigme. Est-ce le lieu de la théophanie sinaïtique? La chose est peu probable, ce rôle étant réservé à la grande montagne voisine, G. Mousa ou Serbâl. Est-ce le lieu de la première entrevue de Dieu avec Moïse, celle du Buisson ardent? On pourrait l'admettre dans le district du nord, mais au pied du G. Mousa l'explication est aussi impossible que la première, car il est entendu que l'emplacement du Buisson est dans l'intérieur même des murs de Sainte-Catherine. Comme pour mieux affirmer la complexité du problème, Pococke nous apprend (*Descr. of the East*, 1743, I, p. 143) que de son temps, le petit G. El Mounadja voisin de Sainte-Catherine était appelé par les chrétiens « mont de Moïse ». On devine une curieuse superposition de traditions successives, incompatibles, plus ou moins incomprises à la longue et toutes indifféremment conservées.

sule[1]. On voit combien précisément il était compris, au VIe siècle, que l'itinéraire de l'Exode avait conduit les Israélites dans le massif méridional de la péninsule, qu'ils avaient passé la mer à Klysma, qu'*Elim* était Gharandel, *Raphidim*, l'oasis de Feîran, et le *Sinai*, une montagne de la région au sud de cette vallée. Un coup d'œil jeté sur la carte montre que les interprétateurs de cette époque supposaient le plus naturellement du monde que pour se rendre du fond de la mer Rouge au pied de leur Sinai, les Israélites avaient suivi la route ordinaire, le grand chemin qui, aujourd'hui encore, est le plus suivi des voyageurs le long du versant occidental de la péninsule.

Les pèlerins du moyen âge, suivis par les voyageurs des temps modernes jusqu'au commencement du XIXe siècle, acceptèrent sans objection ces détails de géographie biblique, vraisemblables, d'ailleurs, dès qu'on acceptait l'idée que le *Sinai* était dans le sud de la presqu'île. Et comment douter que la montagne sacrée fût à cette place? Une grande forteresse y dressait ses murs, en plein désert, occupée de temps antique par des moines qui détenaient évidemment la vérité sur tout ce qui concernait, dans la région environnante, Sainte-Catherine d'Alexandrie et Moïse[2]. La tradition monacale faisait foi, de même, dans le monde scientifique arabe, et nous la retrouvons chez tous les géographes arabes[3] du Xe siècle

1. Cosmas s'écarte, ici, de la pseudo-Silvie et d'Antonin, et met Elim à Tôr. Il semble qu'il a simplement embrouillé ses données géographiques, et non adopté une tradition particulière de localisation géographique.

2. Chez nombre de voyageurs du moyen âge, cependant, Framayusberg en 1346, Breydenbach et ses compagnons en 1483, Baumgarten en 1507, Belon en 1548, on constate une tendance à identifier le Sinai, non avec le G. Mousa, mais avec le G. Katherîn du voisinage. Cela indique simplement une confusion commise par les pèlerins dans les traditions monacales relatives à Sainte-Catherine et à Moïse, et ne suppose en aucune manière un essai d'interprétation originale.

3. Il faut remarquer, à ce sujet, qu'il y a dans la géographie arabe, sur les événements du récit de l'Exode, deux traditions d'origine différente, l'une concernant le Sinai, que les auteurs mettent à Sainte-Catherine, — c'est la tradition monacale, — l'autre concernant le *Midian* où se réfugie Moïse lorsqu'il dut quitter l'Égypte et où il prit femme. Ce Midian est identifié par les Arabes, d'une manière évidemment indépendante des moines de Sainte-Catherine, avec la ville antique de *Madian* dont les ruines se rencontrent un peu à l'ouest de Makna, à quelques étapes d'Aila sur la route de la Mecque. C'est une place bien arrosée, appelée aussi *Maghair Schouaïb*, du nom de *Schouaïb*, transcription de *Hobab* de la Bible, qui est celui du beau père de Moïse dans la tradition arabe; et il est unanimement entendu que le puits de cette oasis est celui où Moïse abreuva les troupeaux de Schouaïb. Une circonstance curieuse, comme nous verrons plus loin, est que cette identification arabe de *Midian* avec le *Madian* de l'est du golfe d'Akaba, a été adoptée, avec des conséquences que les Arabes n'avaient pas prévues, par le plus grand nombre des critiques modernes depuis Wellhausen, et constitue aujourd'hui encore la théorie régnante.

au xve. Lorsque s'ouvrit, après la période des simples pèlerinages, celle des géographes et des voyageurs occidentaux modernes, il y avait si longtemps que la péninsule de la mer Rouge portait le nom de *sinaïtique*, si longtemps que la montagne au-dessus de Sainte-Catherine était le *mont de Moïse*, que les objets avaient pour ainsi dire acquis les qualités que les noms supposaient, et qu'un énorme effort intellectuel était nécessaire pour oser mettre en question le moindre détail de géographie biblique dans la région. Il était inévitable qu'avec la hardiesse croissante de l'esprit critique, on viendrait à se demander, un jour, pourquoi la montagne sacrée était placée au *G. Mousa* de Sainte-Catherine plutôt qu'en tout autre point des massifs environnants, et qu'on se demanderait ensuite en vertu de quelle nécessité, de quelle indication du texte, on engageait avec le Sinai la route de l'Exode dans ce formidable crochet par le sud de la péninsule, si difficile à expliquer dans un itinéraire d'Égypte en Palestine La position de cette dernière question supposait, toutefois, une force d'indépendance d'un caractère scientifique tout moderne, car il fallait se dégager à la fois de la tradition monacale de Sainte-Catherine, représentée par les innombrables relations de voyage écrites depuis le début du moyen âge, et de la vertu d'une appellation devenue géographique, — différencier, en un mot, le *Sinai* du texte biblique du *Sinai* des cartes immémoriales, de sorte qu'il ne faut pas s'étonner que des tentatives de cet ordre ne se soient guère produites avant le dernier quart du xixe siècle. Quant à la question de savoir si le Sinai biblique était effectivement le G. Mousa, ou bien une autre des montagnes du massif péninsulaire, plus modeste, plus accessible à la mentalité des chercheurs parce qu'elle ne heurtait ni l'orthodoxie géographique, ni l'orthodoxie religieuse, et ne rompait directement en visière qu'à la tradition locale de Sainte-Catherine, il y avait chance de la voir soulevée relativement de bonne heure. En fait, aucun doute n'est encore émis sur la localisation de la montagne sacrée par les voyageurs du xviiie siècle. Shaw, Pococke, Niebuhr, Volney en 1780, Coutelle et Rozière en 1800 ; Seetzen dans ses voyages de 1807 et 1810, Rüppell, dans ses nombreux voyages à partir de 1817, n'en sont pas inquiétés davantage[1] ; Burckhardt, qui fait l'ascension du Serbâl en 1816, est le premier qui se demande si cette magnifique montagne ne pourrait pas avoir été celle où la loi fut donnée à Moïse. Ainsi s'ouvre l'interminable histoire de la compétition du

1. Rüppell est encore entièrement dans la tradition ancienne : v. *Reisen in Abyssinien* etc., 1838, p. 125 suiv.

Serbâl et du G. Mousa, dont les épisodes remplissent de manière étrangement stérile tous les travaux *sinaïtiques* du XIXe siècle.

La première origine du débat réside dans le texte de Cosmas, dont la relation, vague et sans ordre, comme écrite par un homme qui n'a pas vu les lieux, contredit en plusieurs endroits les indications précises de la pseudo-Silvie, d'Antonin et de leurs prédécesseurs du IVe siècle. Alors que d'après la pseudo-Silvie, le Sinai est *à 35 milles de Pharan*, ce qui correspond bien au site de Sainte-Catherine et du G. Mousa, Cosmas, seul de tous les anciens, le décrit comme situé *à 6 milles de Pharan*, donnée inexplicable si l'on n'admet pas un Sinai placé dans le massif du Serbâl. Cosmas, cependant, a été rarement invoqué directement par les modernes partisans du Serbâl, dont les arguments procèdent en général d'enquêtes topographiques menées sur place et de l'observation des lieux de culte et des immenses escaliers d'accès qui ont laissé, de même qu'au G. Mousa, des vestiges nombreux sur les flancs et le sommet de la montagne. Burckhardt, observant ainsi, émet cette opinion d'une lucidité remarquable, qu'il y eut une époque où le Serbâl était le principal des lieux de pèlerinage de la péninsule et où on le considérait comme le lieu de la révélation sinaïtique [1] : thèse absolument irréprochable, qui, laissant en dehors le problème de l'identification de la montagne de la Bible, envisage simplement l'histoire des lieux sacrés de la péninsule. Wellsted [2], en 1833, se montre peu disposé à accepter les vues de Burckhardt sur le Serbâl, où il y a eu, certainement, un ancien lieu de culte, mais qu'on ne considérait pas forcément comme le Sinai : l'hypothèse d'une situation voisine du couvent est plus probable à toute époque. Un peu plus tard, lord Lindsay (en 1837) [3] reprend à son compte l'hypothèse de Burckhardt sur une localisation ancienne au Serbâl, et, cherchant sur place le Sinai biblique véritable, le reconnaît, non au G. Mousa même, mais dans le voisinage, au petit G. El Mounadja qui domine Sainte-Catherine au sud-est [4], parce qu'on accède tout droit à ce piton lorsqu'on vient d'Er Raha, le grand fond de vallée à quelques kilomètres au nord-

1. Burckhardt, *Travels in Syria* etc., 1822, p. 609.
2. Wellsted, *Travels in Arabia*, 1838, II, p. 100 suiv.
3. Lindsay, *Letters on Egypt, Edom and the Holy Land*, 1839, pp. 292, 299.
4. Notons que Lindsay se rencontre dans cette opinion avec l'une des traditions topographiques qui se superposent, sans se fondre, aux abords du G. Mousa : le G. El Mounadja est, en effet, le « mont de l'Entretien » de Dieu avec Moïse, et nous savons par Pococke (*Descr. of the East*, 1743, I, p. 143) qu'à une certaine époque cette petite montagne est aussi le « mont de Moïse » lui-même.

ouest et dans lequel campa le peuple d'Israël. J. Kinnear[1], en 1839, suit fidèlement en tout cela Lindsay, avec qui se rencontre d'autre part Robinson[2] pour placer le Sinai au même G. El Mounadja. Laborde, en traditionaliste pur, n'admet pas qu'on s'écarte en quelque manière du G. Mousa pour localiser la montagne sacrée[3]. Ritter, dans le volume de l'*Erdkunde von Asien* qu'il consacre à la péninsule, rapproche[4] les renseignements anciens sur le Sinai, particulièrement celui de Cosmas, du fait de la fondation de Sainte-Catherine au pied du G. Mousa par les ordres du gouvernement de Byzance, et croit comprendre qu'il y eut dès lors, en ce qui concerne la localisation du Sinai biblique, deux traditions différentes, la tradition byzantine en faveur de la nouvelle forteresse religieuse et la vieille tradition égyptienne qui était pour le Serbâl. On remarque l'analogie de cette ingénieuse théorie avec les vues anciennes de Burckhardt. Strauss, en 1845, se tient encore dans les vues traditionnelles[5]. Lepsius, à la suite de son excursion de la même année dans la péninsule, intervient dans le débat et aboutit à cette conclusion, que le Serbâl est indubitablement le Sinai de l'Écriture[6]. Cette certitude trouve des adeptes tels que W. H. Bartlett[7] et J. Hogg[8], mais Tischendorf, plus tard, après d'autres voyageurs comme Graul[9], se prononce non moins catégoriquement en sens contraire[10], avec un long exposé des arguments favorables au G. Mousa. Il est suivi par Fraas[11], avant qu'ait lieu la grande expédition dans la péninsule de l'*Ordnance Survey*, dont les publications paraissent en 1869 ; leurs auteurs se tiennent, en ce qui concerne le Sinai, dans les vues traditionnelles, que E. H. Palmer développe, un peu plus tard, dans un livre d'ailleurs très

1. J. Kinnear, *Cairo, Petra and Damascus*, 1841, p. 89 suiv.

2. Ed. Robinson, *Biblical Researches* etc., 2e éd. (1856), I, pp. 90 suiv., 119 suiv., 145 suiv.

3. Laborde et Linant, *Voyage de l'Arabie Pétrée*, 1830, pass. ; Laborde, *Commentaire géographique* etc., 1841, pass.

4. C. Ritter, *Sinai Halbinsel*, 1848, dans *Erdkunde von Asien*, t. XIV, p. 31.

5. Ad. Strauss, *Reise in das Morgenland, Sinai* etc., 1847, p. 129.

6. *Reise des Prof. Lepsius von Theben nach der Halbinsel des Sinai*, 1845, pass., et surtout Lepsius, *Briefe aus Aegypten* etc., 1852, pp. 345 suiv., 416 suiv.

7. W. H. Bartlett, *Forty days in the desert on the track of the Israelites* etc., 1848.

8. J. Hogg, *Remarks and additionnal views on Dr. Lepsius's proofs* etc., dans *Trans. of the Royal Soc. of Literature*, 1850, p. 183 suiv.

9. Graul, *Reise nach Aegypten und dem Sinai*, 1854, II, p. 221.

10. C. Tischendorf, *Aus dem heiligen Lande*, 1862, p. 92 suiv.

11. O. Fraas, *Aus dem Orient*, 1867, p. 16.

bon [1]. Immédiatement après paraît le célèbre ouvrage d'Ebers, dans lequel le savant voyageur examine longuement les opinions antérieures sur la localisation de la montagne sacrée et s'arrête, avec Lepsius, à la désignation formelle du Serbâl [2].

Il est visible, à partir de ce moment, que tout est dit sur la question. On semble se désintéresser de la localisation au Serbâl ou au G. Mousa, et lorsque Reuss, par exemple, parle du Sinai et de l'Exode, il lui suffit, au point de vue géographique, de savoir que le Sinai est dans la péninsule, et que les Israélites le rencontrèrent le long de la route du versant occidental qu'ils suivirent pour atteindre le golfe d'Akaba, dans l'impossibilité où ils étaient de gagner Akaba par la route directe, mais dépourvue d'eau, qui traverse le désert de Tîh [3]. On voit que Reuss ne doute pas du grand crochet que doit avoir fait dans la péninsule l'itinéraire de l'Exode, tant est grande la force d'une habitude d'interprétation séculaire. Que les naturalistes et les géographes continuent à penser de la sorte, la chose est assez naturelle [4] ; mais on a la surprise de voir qu'il en est encore de même chez Renan, qui admettrait volontiers que dans le détail, « tout le récit de l'Exode est mythique, et qu'il n'en faille rien retenir que la sortie d'Égypte et l'entrée dans la péninsule du Sinaï [5] ». L'entrée dans la péninsule, donc, est historique. Renan, d'ailleurs, ne s'écarte guère de ses prédécesseurs en ce qui concerne la géographie de cet itinéraire peut-être mythique ; *Elim* est toujours le O. Gharandel [6], et *Raphidim*, toujours Pharan [7] ; quant au Sinai, aussi nommé Horeb, il pense qu'il est plus naturel de le placer au Serbâl qu'au G. Mousa ou au G. Katherîn, situés trop au sud [8].

Renan se demande, cependant, pourquoi les fugitifs sortis d'Égypte ne suivirent pas la route directe de Syrie [9] ; et il répond que leur faiblesse se serait dangereusement heurtée à la puissance

1. *Ordnance Survey* de 1869, *Account of the Survey*, mém. divers; E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus*, 1871, pass.

2. G. Ebers, *Durch Gosen zum Sinai*, 1872, p. 380-426 ; v. notamment p. 392 suiv. Cette longue discussion n'est pas ce qu'il y a de meilleur dans le beau livre d'Ebers, un des plus précieux recueils de renseignements qu'on possède sur la péninsule.

3. Ed. Reuss, *La Bible. L'histoire Sainte et la Loi*, II (1879), p. 44, n. 5.

4. Voir, comme type d'ouvrage de cette catégorie, Edw. Hull, *Mount Seir, Sinai and Western Palestine*, 1885, p. 51 suiv.

5. Renan, *Hist. du Peuple d'Israel*, I (1889), p. 161).

6. *Ibid.*, p. 166.

7. *Ibid.*, p. 171.

8. *Ibid.*, pp. 191, n. 1, et 200.

9. *Ibid.*, p. 162.

des Philistins de la côte. Reuss, de même, éprouvait le besoin d'expliquer pourquoi le peuple avait passé par le sud de la péninsule pour faire la traversée de Suez à Akaba : inquiétudes au plus haut degré significatives, et qui annonçaient la mise en question définitive et prochaine de la géographie *péninsulaire* de l'Exode et de la montagne de la Loi. A vrai dire, la question était posée depuis longtemps à la date de 1889, mais les biblistes respectueux de la tradition ne devaient jamais l'entendre, et c'est une note très purement orthodoxe que donnent, par exemple, Lagrange [1] en 1899-1900 et J. Rendel-Harris [2] en 1902. La science elle-même s'obstine dans le respect de la tradition : en 1897, Maspero [3] admet les données générales du récit biblique tel qu'il se présente à nous, et en 1906, Fl. Petrie [4] décrit encore l'itinéraire des Israélites dans la péninsule *sinaïtique* comme le faisaient Robinson ou Laborde. Le XIXe siècle, cependant, avait encore vu les pénétrantes études de Wellhausen, succédant à de plus anciennes tentatives dont nous allons maintenant faire l'histoire.

II

LE TRAVAIL CRITIQUE DE LA FIN DU XIXe SIÈCLE ET DU DÉBUT DU XXe.

Il y a déjà longtemps que l'idée de placer le Sinai en dehors de la péninsule s'est présentée pour la première fois. Le mérite de cette hardiesse appartient à Charles Tilstone Beke, qui expose en 1834, dans les *Origines biblicæ* [5] du début de sa longue carrière scientifique, des notions extrêmement étranges sur le Sinai et les circonstances de l'histoire de l'Exode. Constatant que la mer Rouge, primitivement, pénétrait beaucoup plus avant qu'elle ne fait aujourd'hui dans les terres de l'isthme de Suez, et raisonnant sur certaines indications d'Hérodote, Beke se représente la situation du Delta et de l'isthme, à l'époque de l'Exode, comme ce qu'elle fut en réalité, non à cette époque ni à aucune autre des

1. Lagrange, *Le Sinai Biblique* et *L'itinéraire des Israélites du Pays de Gessen aux bords du Jourdain*, dans *Rev. Biblique*, VIII (1899), p. 369-392 ; IX (1900), pp. 63-86. 248-287, 414-449.

2. J. Rendel-Harris dans J. Hastings, *Dictionary of the Bible*, IV (1902), p. 536 suiv.

3. Maspero, *Histoire ancienne* etc., II (1897), p. 444-447.

4. Fl. Petrie, *Researches in Sinai*, 1906, p. 203 suiv.

5. C. T. Beke, *Origines Biblicæ or Researches in Primeval History*, 1834, I, p. 168-196.

temps historiques, mais au cours d'une période géologique antérieure, alors que, le Delta non encore formé, le Nil s'ouvrait en estuaire sur la Méditerranée, qu'un détroit marin unissait avec la mer Rouge. De là résulte, pour Beke, que le *Miçraïm* biblique ne peut être situé ni sur l'isthme de Suez ni à l'ouest de l'isthme dans les limites de la Basse-Égypte actuelle, puisque ces terres n'existaient pas encore; et par suite, que le golfe de Suez n'a pu être rencontré par les Israélites sortis de Miçraïm. Qu'est-ce donc que le *yam souph*, la « mer des Roseaux », qu'ils eurent à traverser dans leur fuite? C'est le golfe d'Akaba. On voit alors qu'il n'est plus possible de placer dans la péninsule de Tôr ni le Sinai, ni le Midian où demeure Jetro; comme ces lieux sont au delà du bras de mer franchi, on doit les trouver à l'est du golfe d'Akaba, c'est-à-dire sur le territoire de la grande Arabie. Où sont exactement Sinai et Horeb? Horeb, d'après la relation d'Exode, n'est pas loin de la route qui va de Midian (à l'est du golfe d'Akaba) en Miçraïm (le désert au sud de la Palestine), et cette route passe par Petra; le nom de Horeb rappelle d'ailleurs et celui d'*Arabah* et celui du mont *Hor*, voisin de Petra d'après Josèphe et Eusèbe, de sorte qu'on peut considérer Petra comme marquant à peu près la place de la montagne biblique.

Longtemps après la publication des *Origines*, Beke commença une série de voyages destinés à en vérifier et compléter les résultats. En 1861-62, il parcourt le Hauran; vers 1864 et plus tard, il est très occupé des questions relatives à l'Exode et à la position du Sinai [1], et, en 1873, il découvre dans la description biblique de la théophanie que la montagne sacrée était un volcan [2]; la même année, enfin, il part à la recherche de la montagne, sur la base des principes posés dans le livre de 1834, et découvre effectivement Sinai et Midian en Arabie, sur la côte occidentale de la mer Rouge: en ce qui concerne particulièrement le Sinai, il le reconnaît, à quatre ou cinq heures au nord-est d'Akaba, dans le G. Baghir ou G. *En Nour*, « mont de la Lumière [3] », dont le nom rappelle le volcan qu'il fut encore à l'époque historique [4].

1. Voir, pour bibliographie, l'ouvrage posthume de Beke, *Discoveries of Sinai in Arabia and of Midian*, 1878, p. 78, n. 1, et Leslie Stephen, *Dict. of Nat. Biography*, IV (1885), p. 138-141.

2. C. T. Beke, *Mount Sinai a Volcano*, 1873; *Discovery of the true Mount Sinai*, 1873.

3. C. T. Beke, *Discoveries of Sinai in Arabia and of Midian*, 1878, pp. 45 suiv., 124 suiv., 285 suiv., 387 suiv.

4. Le grand escarpement occidental de l'Arabie est, en effet, bordé par une chaîne de volcans éteints, ou *Harrat*, qui se prolonge, au nord, tout le long de la dépression

Il est bien clair que le point de départ de Beke, l'inexistence des territoires de la Basse Égypte et de l'isthme au temps de l'Exode, étant faux, tout le reste de ses combinaisons s'évanouit en même temps. Mais il n'en est que plus curieux de constater que ses idées singulières devaient toutes, par la suite, être reprises et opiniâtrement défendues, en opposition, à vrai dire, les unes avec les autres. Que le *Miçraïm* biblique soit, originairement, le désert au sud de la Palestine, c'est la conviction de Winckler; que le *yam souph* soit le golfe d'Akaba, Sayce l'affirme; que Midian et le Sinai soient à l'est du golfe d'Akaba sur territoire arabique, c'est l'opinion de Burton, de Baker Greene, de Wellhausen, de Guy Le Strange, de Moore, de Stade, de von Gall, de Baentsch, et finalement d'Ed. Meyer[1]; que le Sinai biblique, enfin, ait été un volcan, Gunkel, récemment, le retrouve, Ed. Meyer et H. Gressmann l'acceptent. Presque tout cela cependant, est inexact, et nous nous attacherons particulièrement, plus loin, à montrer que Sinai et Midian ne sont pas à l'est du golfe d'Akaba comme le veut une théorie trop généralement acceptée.

Grätz, cependant, conclut différemment dès 1878, et veut chercher le Sinai biblique[2] dans le désert immédiatement voisin de l'oasis de Kadesh, Aïn Gadis[3], la place principale des souvenirs d'Israël au désert; il le localise dans la montagne la plus remarquable du massif au sud d'Aïn Gadis, le G. Araïf, à 25 kilom. de distance. Cette manière de voir très naturelle et très simple sera reprise, vers 1900, par Holzinger et par Cheyne, et nous serons ramené nous-même au désert méridional de Kadesh en dernière analyse; mais l'idée, aujourd'hui non plus qu'autrefois, n'est

de l'Arabah; v. à ce sujet Otto Loth, *Die Vulkanregion (Harra's) von Arabien nach Jâkut*, dans *ZDMG*, XXII (1868), p. 365-382, et remarquer, p. 378, ce qui concerne la *Harrat al-Nar*, « du feu », qui semble être identique à la montagne relevée par Beke: c'est le seul volcan de la région arabique dont des éruptions sont encore constatées à l'époque historique.

1. Observer immédiatement, pour comprendre cela, que le *Midian* retrouvé par Beke dans la toponymie actuelle du district de Makna (*Discoveries of Sinai* etc., p. 338-349) est des plus réels: c'est le *Madian* que connaissent sur cette côte, au moyen âge, tous les géographes arabes; et tout près de là les indigènes connaissent *Moghair Schouaïb*, la « grotte de Schouaïb », beau-père de Moïse, et l'on trouve les ruines d'un édifice qu'ils appellent la *mosquée de Moïse*. On voit que, dans leur localisation du Midian biblique sur la côte de Makna, tous les savants qu'on vient de citer suivent simplement la tradition arabe locale.

2. Grätz, dans *Monatsschrift für Geschichte des Judenthums*, XXVII (1878), p. 327 suiv.; v. particulièrement p. 337 suiv.

3. Place que Trumbull devait découvrir à nouveau vers 1880 (v. ci-après), mais qui avait été déja signalée par Seetzen en 1807 et John Rowlands en 1842.

acceptée par le plus grand nombre des savants. Burton, en 1878 et 1879, suit fidèlement Beke en ce qui concerne la localisation du Midian antique sur la côte de l'Arabie [1], et Baker Greene, qui se rencontre à peu près avec Beke, en 1879, pour identifier le Sinai avec le mont Hor, — il convient d'ajouter qu'il renonce à faire le mont Hor voisin de Petra, d'après Josèphe et Eusèbe, et le considère beaucoup plus justement comme formant une partie de Seir, — croit découvrir, de plus, qu'*Elim* de l'itinéraire biblique est *Elath*, l'antique *Aila* du fond du golfe d'Akaba [2], identification qui sera reprise par Sayce et lui servira à reconnaître le golfe d'Akaba dans le *yam souph*.

Reuss, en 1879, se tient beaucoup plus sainement dans la conception classique d'un voyage des Israélites du fond du golfe de Suez au fond du golfe d'Akaba par la péninsule, avec rencontre du Sinai en un point indéterminé de l'espace intermédiaire; et portant son attention sur le texte, il en détache la phrase, souvent remarquée depuis, d'Ex., xv, 25 : « ...là il leur donna une loi et une règle, et là il l'éprouva... », aujourd'hui enchâssée dans l'histoire de la source de Mara, et soupçonne qu'elle pourrait se rapporter à la législation sinaïtique [3]. Cette simple remarque, extrêmement féconde en ce qu'elle permet d'entrevoir que la législation donnée au peuple par le dieu n'a peut-être rien de commun, primitivement, avec le Sinai, se présenta également à l'esprit de Wellhausen, mais, cette fois, à sa place, dans un ensemble de considérations déduites dans des conditions de clarté auxquelles les travaux ultérieurs ne devaient pas ajouter grand'chose, et d'où il ressortait que tout d'abord, dans la plus ancienne forme de la tradition à laquelle il est possible de remonter, les Israélites traversaient directement le désert de la mer des Roseaux à la Palestine méridionale, et sans qu'il fût question du Sinai au cours du voyage. Bien que nous devions plus loin, avec Ed. Meyer, revenir en grand détail à cette question, il est utile de résumer ici ce que la pénétration de Wellhausen avait déjà acquis vers 1880 [4].

L'observation capitale de Wellhausen porte sur ce que le récit

1. Richard F. Burton, *The Gold Mines of Midian*, 1878, p. 331 ; *The Land of Midian*, 1879, I, pp. 144 suiv., 235 suiv.

2. Baker Greene, *The Hebrew Migration from Egypt* (1re éd., 1879), 2e éd. (1883), pp. 138 suiv., 170 suiv.

3. Ed. Reuss, *La Bible. L'Histoire Sainte et la Loi*, II (1879), p. 45 et n. 2.

4. La première éd. des *Prolegomena zur Geschichte Israels* de J. Wellhausen est de 1878, la seconde de 1883 ; après quoi viennent les éditions, identiques de texte, de 1886, 1895 et 1899. Voir principalement, dans cette 5e éd., les pp. 347-349 et 359.

biblique, tel que nous l'avons, place le théâtre des événements, avant et après le passage au Sinai, *dans la même localité,* et qu'avant et après le Sinai, les événements racontés *sont les mêmes*, de sorte que l'on constate un véritable dédoublement d'une relation primitive avec intercalation, entre les deux versions dérivées; de l'épisode sinaïtique. Cet épisode, enrichi à plusieurs reprises par des additions de plus en plus étendues au primitif recueil de prescriptions qui se rattachait à la manifestation divine, finit par prendre un développement extraordinaire, et remplit dans l'état actuel du texte toute la fin d'Exode depuis le chap. XIX (arrivée au Sinai), le Lévitique entier et la presque totalité de Nombres, jusqu'au chap. XXI, où le récit naturel des événements reprend au début de la conquête de la Palestine. On se retrouve alors (Nombr., XX) à Kadesh, où nous conduisait déjà, avant l'intercalation, Exode, XVII, dans lequel le nom de Kadesh a disparu, suppléé par les noms de *Massa* et *Meriba*; mais ces noms appartiennent à Kadesh en toute certitude[1]. En ce lieu se déroule l'histoire du miracle de la source que Moïse fait jaillir du rocher, et que racontent de la même manière Ex., XVII, et Nombr., XX ; le dédoublement de la narration primitive est encore caractérisé par le retour de l'épisode de la manne, raconté dans Ex., XVI, et Nombr., XI, et du récit de l'institution de Juges et d'Anciens sur le peuple qu'on trouve dans Ex., XVIII, et Nombr., XI. Qu'est-ce que cela indique? L'épisode intercalaire du Sinai supprimé, les doublets de Nombr., XI et XX fondus dans les passages correspondants d'Ex., XVI-XVIII, il reste un récit de forme très simple dans lequel le voyage conduit directement le peuple de la frontière égyptienne à Kadesh, où il passe les quarante années du séjour au désert sur les confins méridionaux de la Palestine : c'est également à Kadesh, par suite, que dans cette forme primitive de la tradition avait lieu la révélation de la Loi.

A cette révélation, continue Wellhausen, se rapporte la phrase précédemment citée, aujourd'hui perdue au milieu d'une histoire complètement étrangère, d'Ex., XV, 25 : « ...là il leur donna une loi et une règle, et là il l'éprouva... ». Ces idées de *loi* et d'*épreuve* sont évidemment les mêmes que celles qu'expriment les noms de

1. *Meriba*, sous la forme *Mè Meribat*, l' « eau de la querelle », nettement situé à Kadesh par Nombr., XX, 1-13, et Nombr., XXVII, 14 = Deut., XXXII, 51 ; la relation étroite de *Massa* et *Meriba* ressortant d'Ex., XVII, 7. La « querelle » de l'eau de Meribat-Kadesh est le débat de justice, le procès, comme il est montré par le nom que porte la source de Kadesh dans Gen., XIV, 7 : *En mishpat*, la « source de justice ».

Meriba, « le débat », le lieu de « justice »[1], et de Massa, l'« épreuve », et cela vérifie que le lambeau en question a trait à un épisode situé à Kadesh. Ce fragment est un des rares débris de la relation primitive qu'on arrive à extraire du texte bouleversé qui nous est parvenu ; ce que la rédaction première pouvait être, quant au voyage au désert et à l'arrivée à Kadesh, Wellhausen n'essaie pas de le reconstituer, et nul n'aura la hardiesse de s'y risquer avant Ed. Meyer et Bernh. Luther en 1906.

Qu'est-ce au juste que ce lieu de Kadesh, dont Wellhausen sait déjà qu'il est le centre des souvenirs du séjour au désert, le théâtre de tous les épisodes dont Moïse est le personnage? Dès 1881, on apprenait que Kadesh était retrouvé, par H. C. Trumbull, dans l'oasis Ain Gadis sur la lisière méridionale de la Palestine[2], et cette belle découverte, que rien n'est venu démentir depuis lors, peut être considérée comme tout à fait acquise. En 1884, Trumbull donna une description détaillée de cette grande oasis, au fond d'une vallée encadrée de collines, parcourue par un ruisseau dont l'eau jaillit du rocher en abondance[3] ; il n'y eut plus de difficulté, à partir de ce moment, à comprendre que ce point important du désert égypto-palestinien ait groupé tous les souvenirs de la vie au désert qu'on possédait encore au temps des premiers rédacteurs.

Wellhausen, cependant, ne fait point état de la découverte de Trumbull. Ayant esquissé, comme nous venons de le voir, la forme du récit primitif du voyage d'Égypte à Kadesh, où le Sinai n'apparaît pas, il aborde la question de cette montagne sacrée et de son introduction dans un enchaînement de faits jusqu'alors extrêmement cohérent et simple. Le Sinai, cependant, n'est pas une invention postérieure ; il existe à l'époque de la tradition la plus ancienne, mais sans rapport aucun avec le récit du voyage et la révélation de la Loi. Essentiellement, c'est la montagne de Iahve, la résidence du dieu, qui la quitte parfois pour venir au peuple, comme il ressort de Deut., XXXIII, 2, et de Jug., V, 4; dans le premier de ces deux passages, c'est à Kadesh que se rend le dieu, et cela permet d'induire qu'il agissait de même dans la relation

1. V. note précédente.

2. H. Clay Trumbull, *A visit to Ain Qadis, the supposed Site of Kadesh Barnea*, dans *Quart. Statement*, 1881, p. 208-212.

3. H. C. Trumbull, *Kadesh Barnea, its importance and probable site with the story of a hunt for it including studies of the route of the Exodus and the southern boundary of the Holy Land*. New-York, 1884 (v. particulièrement p. 238-275). Cf. H. Guthe, *H. Clay Trumbull's Kadesh Barnea*, dans *ZDPV*, VIII (1885), p. 182-232.

primitive du séjour du peuple à Kadesh, où le dieu se transportait pour la révélation de la Loi. On croit comprendre qu'au bout d'un certain temps il parut peu convenable que le dieu se déplaçât ainsi pour venir au peuple, et qu'un rédacteur jugea meilleur que le peuple fût allé au dieu pour recevoir la révélation : ainsi la mention d'une expédition au Sinai fut intercalée dans le récit, et le Sinai devint une station de l'itinéraire. Wellhausen essaie, de plus, de préciser sous quelle forme l'intercalation de l'épisode fut réalisée tout d'abord (*Prol.*, 5e éd., p. 349) ; mais il tombe à cet endroit dans des erreurs qu'il serait sans intérêt de suivre ici. Bornons-nous à dire immédiatement que le voyage au Sinai, très probablement, avait Kadesh pour point de départ et ramenait le peuple à Kadesh après l'entrevue divine.

A l'époque relativement récente du Code sacerdotal (ou *document P*, 400 av. J.-C.), le cadre du récit n'a pas changé, et c'est toujours à Kadesh que le peuple arrive à sa descente du Sinai ; mais, comme l'observe Wellhausen, le nom de Kadesh est alors supprimé partout, remplacé par ceux du *désert du Sinai*, du *désert de Pharan*, du *désert de Sin* : visiblement, l'orthodoxie hiérosolymite de l'époque sacerdotale prend ombrage de l'antique renommée de Kadesh, lieu sacré « par le long séjour qu'y avaient fait les Israélites avec Moïse » (p. 359). Cette dernière explication est incomplète seulement dans la forme ; car Wellhausen a parfaitement compris que la source de « justice » que Moïse fait jaillir du rocher, décèle l'existence d'un oracle local dont on fait remonter à Moïse l'origine, et par suite que ce sanctuaire de l'oasis, *Kadesh*, appartient dans la même tradition à Moïse, c'est-à-dire à Iahve.

Il ne nous reste plus à interroger Wellhausen que sur un seul point, la situation du Sinai dont la mention fut intercalée dans le récit primitif du voyage au désert. Wellhausen traite la question en peu de mots et avec un certain mépris, la qualifiant presque d'insoluble (p. 349, note) ; pourtant, dit-il, la meilleure indication qu'on trouve à ce sujet dans la Bible réside dans la relation qu'il y a entre Sinai et le *Midian* d'Ex., II, lequel est vraisemblablement identique au *Madian de la côte arabique à l'est de la mer Rouge* : la localisation qui en résulte pour le Sinai satisfait bien aux conditions de l'itinéraire du Sinai à Kadesh, par *Seir* et *Pharan*, qu'on trouve dans Deut., XXXIII, 2, et d'où résulte que le Sinai est conçu comme situé au sud-est d'Edom.

On voit que Wellhausen possède déjà en totalité la théorie sur le Sinai à laquelle se tient aujourd'hui encore Ed. Meyer. Il sait d'abord, et c'est exact, que le Sinai appartient au Midian où le

beau-père de Moïse est prêtre[1], et pour situer Midian et Sinaï il invoque Deut., XXXIII, 2, d'après quoi ces localités, par rapport à Kadesh, doivent se trouver du même côté que le pays de Seir, qui est Edom, c'est-à-dire au sud-est. Mais à quelle distance? Dillmann, en 1880, limitant le problème à la considération de ce passage de Deut., XXXIII et de celui, très analogue, de Jug., V, 4, conclut simplement que la montagne est en Edom même[2]. Tout à fait pareillement raisonne, plus tard, Rud. Smend[3]. Mais chez Wellhausen intervient, ici, l'erreur trop suivie dont il paraît être l'auteur responsable et qui consiste à identifier le Midian biblique avec le lointain Madian de l'est du golfe d'Akaba décrit par tous les géographes arabes[4]. Nous reviendrons plus loin à la question, et verrons que Sinaï et Midian ne sont pas à si grande distance de la Palestine méridionale. Pour l'instant, notons seulement la curieuse rencontre de la localisation sinaïtique de Wellhausen avec la localisation à laquelle Beke, jadis, avait abouti par les voies singulières que nous avons vues.

Après Wellhausen, de longues années se passent pendant lesquelles les questions relatives à la forme primitive de la relation de l'Exode restent à peu près stationnaires. Seule progresse la question du Sinaï dans ses rapports avec Kadesh et avec les débuts de la religion iahviste; mais Stade, qui s'en occupe, et Winckler, qui est la plupart du temps l'adversaire de Stade, cherchent à faire l'histoire des événements réels plutôt que l'histoire du texte biblique, et cela les oblige à un effort perpétuel et pénible pour transposer la tradition sur le plan historique proprement dit. Voilà Stade, qui, en 1881, discute dans quelle mesure il y a lieu d'attribuer

1. Cette superposition de *Sinaï* et de *Midian* est assez difficile à démontrer en toute rigueur. Si l'on prend le texte en gros, considérant *Sinaï* comme identique avec *Horeb* et la *montagne de Dieu*, et acceptant le beau-père de Moïse sous ses différents noms de *prêtre de Midian* et de *Ietro*, la relation apparaîtra clairement, puisque Ietro habite près de la montagne de Dieu (Ex., III, 1) : mais si l'on différencie les sources, laissant à J, comme il convient, les appellations *Sinaï* et *prêtre de Midian*, et à E celles d'*Horeb* ou *montagne de Dieu* et de *Ietro*, on verra que la relation intime de Sinaï et de Midian, dans J, ne peut être qu'induite par analogie avec celle qu'on constate dans E entre Horeb et Ietro. Point d'autre moyen; et lorsqu'on expliquera, plus loin, la parenté de Moïse et du prêtre de Midian comme exprimant celle des cultes de Kadesh et du Sinaï, nous verrons qu'on sera obligé de considérer l'identité de Sinaï et de Midian comme préalablement établie.

2. Dillmann, *Exodus und Leviticus*, 1880 (1re éd.), 1897 (3e éd., Ryssel).

3. Rud. Smend, *Lehrbuch der alttestamentl. Religionsgesch.*, 2e éd., 1899, p. 31.

4. V., à ce sujet, la n. 1 de la p. 35 ci-avant, et remarquer l'assurance avec laquelle Guy Le Strange, après Wellhausen, suit la tradition indigène locale de ce pays de Madian pour l'identifier avec le Midian de la Bible (Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems*, 1890, p. 498).

un fondement historique à la tradition du séjour en Égypte, interprète la parenté de Moïse avec un Kainite ou un Midianite comme exprimant le fait positif de l'emprunt de la religion iahviste aux tribus environnant le sanctuaire antéisraélite du Sinai, et cherche à voir à quels événements se rapporte le souvenir d'un sanctuaire à Kadesh [1]. Jusqu'en ses dernières œuvres, Stade n'arrivera jamais à se détacher de cette manière d'envisager les choses.

Winckler, lui aussi, fait de l'histoire proprement dite, lorsque, dans son remarquable mémoire de 1893, il cherche à établir [2] que le séjour d'Israël en Égypte est un malentendu, et qu'une tradition bien informée, antérieure à vrai dire aux premières formes de rédaction auxquelles on arrive à remonter, plaçait toute l'histoire des origines nationales dans le désert au sud de la Palestine. *Miçraim*, dit Winckler, est primitivement le *Muṣri* de l'Arabie du Nord et non l'Égypte, bien que de très bonne heure une confusion à ce sujet se soit établie ; on remonte toutefois à la signification originale du terme par plusieurs moyens, notamment par l'analyse de l'histoire d'Agar, femme de *Muṣr*, dont le fils épouse une femme de *Muṣr*, laquelle histoire, de toute évidence, est entièrement située au désert. Les plus anciens souvenirs des Israélites se rapportent au désert de la région sinaïtique, *Seir* et *Sinai* du chant de Debora, *Sinai* qui est la demeure du dieu national ; des siècles ont passé près de là, dans un état de communauté d'occupation et de *connubium* avec les tribus arabes du voisinage, comme la légende de Moïse l'indique, et c'est là que se forma le peuple qui devait conquérir la Palestine ; aucune de ses fractions jamais ne s'engagea en Égypte pour y faire un séjour de durée, car ces égarés ne seraient pas revenus. Si l'on put croire, plus tard à un séjour du peuple en Égypte, c'est par une confusion entre le nom du désert de l'habitat primitif, *Muṣr* ou *Miṣr*, et le nom identique qui servait à désigner l'Égypte ; mais cette confusion est déjà accomplie au temps des plus anciens rédacteurs, car dans leur esprit, la réalité des épisodes égyptiens est tout à fait certaine.

Telle est la théorie de Winckler, à laquelle il devait revenir dans des termes peu différents en 1898 [3] ; elle a des côtés séduisants, et

1. B. Stade, *Gesch. des Volkes Israel*, dans W. Oncken, *Allg. Gesch. in Einzeldarstellungen* ; I (1887), p. 128-133 (impr. en 1881).

2. H. Winckler, *Das Nordarabische Land Muṣri in den Inschriften und der Bibel*, dans *Altor. Forschungen*, I (1893), p. 24-40, et note additionnelle sur *Miṣr* = Arabie du nord, Edom, etc., même vol., p. 337-338.

3. H. Winckler, *Muṣri, Meluhḫa, Ma'in*, dans *Mitteilungen d. Vorderas. Ges.*, 1898, fasc. 1 et 4.

s'est vue tantôt acceptée[1], tantôt obstinément combattue[2]. En ce qui nous concerne, nous nous bornerons à noter qu'elle se développe sur un terrain tout différent de celui de l'histoire du texte, et n'affecte en rien les notions relatives à la rédaction de J. Tout au plus pourrait-on remarquer que la parenté de Moïse avec le *prêtre de Midian* est interprétée par Winckler comme le souvenir de relations réelles, et non comme l'expression de relations supposées, à raison ou à tort, par les premiers rédacteurs ; Stade, un peu plus tard, se rendra coupable de confusions analogues. En ce qui concerne d'autre part la situation du Sinai, on a vu que c'est avec *Seir* que Winckler le met en rapport, d'après les indications de Deut., XXXIII, 2, et de Jug , V, 4, et en opposition avec les nombreux partisans d'une localisation à l'est du golfe d'Akaba. Dix ans après, Winckler reproduira la même manière de voir en cette question.

Moins remarquables sont les considérations auxquelles Sayce, de 1893 à 1897, se livre sur le Sinai et l'Exode[3]. Raisonnant sur Jug., V, 4, et Nombr., XXXIII, 2, à la manière de Dillmann, de Smend et de Winckler, il pense que le *Sinai* de ces textes anciens est en Edom, ce qui est d'une simplicité très saine, mais ne lui paraît pas

1. Moore dans Cheyne et Black, *Encyclopædia Biblica*, col. 1431 (1901) ; Gunkel, *Genesis*.

2. Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, p. 455 suiv. — Lorsqu'on étudie la théorie de Winckler, on croit tout d'abord y apercevoir une invraisemblance grave dans le fait que le même nom aurait servi, très anciennement et durant des siècles, pour désigner le désert égypto-palestinien et l'Égypte. Mais l'invraisemblance n'est qu'apparente, et si cette homonymie a eu lieu comme le pense Winckler, ce n'est point par une coïncidence fortuite ; *Misr* aura été la désignation du désert méridional, tout d'abord, pour les gens de la Palestine, à une époque où leurs notions géographiques ne dépassaient pas les limites de la mer Rouge et de l'isthme de Suez, puis le nom se sera étendu aux régions africaines en même temps que l'horizon géographique s'élargissait du côté occidental. Ce phénomène d'extension des noms géographiques primitivement donnés à une zone limitrophe, est connu par de très nombreux exemples. Citons celui des noms de *Lotanou* et de *Ḥorou*, dont l'histoire est curieusement symétrique de celle du nom de *Misr* que nous venons d'esquisser par induction ; beaucoup plus certainement on sait que *Lotanou*, pour les Égyptiens de l'an 2000 av. J.-C., était le nom du désert égypto-syrien, et *Ḥorou*, celui de la côte méditerranéenne immédiatement au delà de l'isthme de Suez, avant que les deux noms arrivassent à s'étendre vers le nord-est de telle manière que *Lotanou*, pour les géographes égyptiens du Nouvel Empire, s'appliquât à la Syrie intérieure tout entière, et *Ḥorou*, à la Syrie maritime. Voir à ce sujet, en dernier lieu, Is. Lévy, *Lotanu-Lotan*, dans *Sphinx*, IX (1905), p. 70-86, et *Les Ḥorites, Edom et Jacob dans les monuments égyptiens*, dans *Rev. des Études Juives*, LI (1906), p. 32-51.

3. A. H. Sayce, dans *Imperial and Asiatic Quarterly Review*, VI (1893), p. 149 suiv. ; *The Higher Criticism and the Verdict of the Monuments*, 1894, p. 263 suiv. : *The Early History of the Hebrews*, 1897, p. 180-189.

faire obstacle à la conception d'un itinéraire de l'Exode dans lequel le *yam souph* est identifié avec le golfe d'Akaba, au fond duquel on retrouve l'*Elim* biblique en la ville connue d'*Elath, Aila*. On ne peut s'empêcher de rapprocher tout cela du livre cité plus haut de Baker Greene (1879-1883), qui mettait Elim sur le golfe d'Aila et le Sinai en Seir.

Avec Moore, en 1895, nous retrouvons[1] dans son enchevêtrement de vérité et d'erreur la théorie créée par Wellhausen : le Sinai est en Midian (cela est vrai), sur la côte de la grande Arabie (cela résulte de l'identification injustifiée du Midian biblique avec le Madian arabe du moyen âge.) L'article de Haynes[2], en 1896, mérite à peine d'être cité ; à côté d'un bon résumé, d'après Wellhausen, du rôle de Kadesh dans l'histoire du séjour au désert, on y trouve des considérations enfantines sur l'emplacement du Sinai, qui doit être situé entre l'Égypte et Kadesh.

En 1897 paraît le mémoire connu dans lequel Stade[3] étudie les relations primitives de Iahve, dieu national d'Israël, avec les tribus indigènes domiciliées autour du Sinai. Il est temps de préciser les termes de la question, à laquelle nous avons fait allusion plusieurs fois déjà. Comme nous l'avons brièvement indiqué à propos de Wellhausen (ci-avant, n. 1, p. 40), on arrive à se rendre compte que la personne du beau-père de Moïse est en relation étroite avec le Sinai de Iahve. Le beau-père est nommé différemment par plusieurs traditions différentes, *Ietro* dans E, *prêtre de Midian* et *Kain* ou *Hobab le Kainite* dans deux traditions que J a recueillies ; le dieu dont il est « prêtre » est évidemment Iahve du Sinai, et comme Moïse est le fondateur de la religion nationale, sa parenté avec ce prêtre étranger à Israël signifie, croit Stade, que le culte de Iahve fut emprunté par Israël à un peuple antérieurement fixé près de la montagne divine. Ce peuple, d'après les traditions les plus anciennes qu'on trouve dans J, serait Kain ou Midian[4]. Laquelle est

1. George F. Moore, *Commentary on Judges*, 1895, pp. 140, 179.

2. A. Haynes, *The Route of the Exodus*, dans *Quart. Statement*, 1896, p. 175-185.

3. B. Stade, *Die Entstehung des Volkes Israel*, 1re éd., 1897, 2e éd., 1899 ; quatrième réimpr. dans B. Stade, *Akad. Reden und Abh.*, 1907 (posthume), p. 97-121.

4. Ou encore, remarquons-le de suite, une peuplade édomite, si l'on observe que dans l'une des formes de la tradition de J, le beau-père s'appelle *Hobab ben Reouel*, et que Reouel est un fils d'Esaü. *Kain*, d'ailleurs, fait partie d'Amaleq, et quant à *Ietro* de E, le nom peut être ismaélite ou horite. Donc, au total, cinq indications de nationalité pour le beau-père de Moïse : Midian, Amaleq (Kain), Edom, Ḥor, Ismaël (on sait d'ailleurs qu'Amaleq est un bâtard édomite-ḥorite). Les quatre derniers noms caractérisent de manière évidente le désert au sud de Juda, le plateau d'Edom ou de

la plus ancienne des deux dénominations correspondantes du beau-père? En 1894, Stade exprime l'opinion que c'est Kain[1], et que les Kainites, dont on sait par ailleurs qu'ils portaient un signe de clan, probablement le signe de Iahve, dit *signe de Kain*, furent les iahvistes de la première époque[2]. Dans son mémoire de 1897, il se demande de plus comment Iahve, dieu des Kainites, peut être appelé *dieu des ancêtres*, et quelle qualité il peut avoir pour envoyer Moïse en Égypte ; et il explique tout cela en supposant qu'une partie seulement des clans descendus en Gosen était tombée sous le joug égyptien, tandis que le reste se retirait vers l'est et allait au Sinai, qu'il faut chercher, continue l'auteur, à l'est du golfe Elanitique[3]. Là, cette moitié d'Israël dut entrer en relation avec les tribus locales adonnées au culte de Iahve, et parmi tous ces nomades se sera formée, sous l'égide du dieu, une confédération dont Moïse était l'envoyé lorsqu'il apparut aux asservis d'Égypte comme libérateur. Stade pousse encore plus loin son hypothèse, et induit que l'oasis de Kadesh était au pouvoir de la confédération sinaïtique au moment de l'Exode, puisqu'Israël, d'après la relation d'Ex., XVII, parvint jusque-là sans avoir eu de combat à livrer.

De ces combinaisons trop ingénieuses se dégage l'impression déconcertante que nous avons déjà signalée, et qui tient à ce qu'on ne sait jamais au juste si l'événement appartient, dans la pensée même du critique, à un stade déterminé du développement de la tradition ou à l'ordre des faits historiques. D'ailleurs malsain dans son ensemble, le mémoire de Stade fut réfuté avec une extrême véhémence par Winckler[4], à qui il faut savoir gré de poser énergiquement en principe qu'en analysant les vues des rédacteurs anciens, il ne faut pas chercher à y voir des témoignages historiques, et ne fonder des conséquences historiques que sur les

Seir. Seul s'en écarte, dans la théorie aujourd'hui encore dominante, Midian, qu'on place — bien à tort — de l'autre côté du golfe d'Akaba. Mais nous reprendrons tout cela lorsque nous traiterons au fond la question du Sinai de J[1].

1. En 1881, déjà (*Gesch. Israel*, p. 131), Stade pensait que *prêtre de Midian* est inconnu de la tradition primitive.

2. B. Stade, *Das Kainzeichen*, dans *ZATW*, XIV (1894), p. 250 suiv.

3. Localisation absolument gratuite en la circonstance, étant donné que Stade, qui met le Sinai en relation avec Kain et non avec Midian, se dégage par là du souci d'identifier ou de ne pas identifier Midian avec le Madian arabique. Mais depuis que Wellhausen l'a dit pour la première fois, c'est devenu une sorte de dogme que la situation du Sinai à l'est du golfe d'Akaba.

4. H. Winckler, dans *Or. Litt.-Zeitung*, II (1899), col. 117-122, 141-148, 184-194, 219-226.

résultats une fois extraits d'une analyse intérieure des vues anciennes.

D'un caractère tout différent est l'étude consacrée par von Gall, en 1898, au Sinai et à Kadesh[1]. Elle serait des plus estimables et constituerait un bon exposé, à cette date, de l'état des questions visées, si l'on n'avait la surprise d'y voir paraître comme idée essentielle, fondée sur quelques arguments d'apparence scientifique, la vieille idée d'une *montagne de Dieu* péninsulaire, d'un *Horeb* que le rédacteur biblique aurait placé dans le massif où nos cartes modernes inscrivent le Sinai. Comment l'auteur arrive-t il à ce résultat? Dans la liste des stations du voyage qui fait l'objet de Nombr., XXXIII, et appartient certainement à l'époque du document P, il est question, au v. 8, de la traversée de la mer, qui ne peut avoir lieu qu'au fond du golfe de Suez, et au v. 10, d'une station *près de la mer des Roseaux :* mention inexplicable si l'itinéraire n'est pas engagé le long de la côte occidentale de la péninsule. Le Sinai, non loin de là (v. 16), est donc situé dans la péninsule à l'époque du document, soit vers 400 av. J.-C. Mais cette localisation est encore plus ancienne de deux ou trois siècles, et remonte jusqu'à la rédaction de E dans sa forme finale Que l'on considère en effet le récit du départ de l'Égypte, tel qu'il est donné par E dans Ex., XIII, 17-18 : « ...Dieu ne les conduisit pas par le chemin du pays des Philistins, qui eût été le plus court, car Dieu pensait que le peuple pourrait éprouver des regrets, s'il venait à y avoir bataille, et rentrer en Égypte. C'est pourquoi Dieu fit obliquer le peuple par le chemin du désert, *dans la direction de la mer des Roseaux.* » Voilà la phrase qui constitue, pour von Gall, la preuve d'une route engagée le long de la rive orientale du golfe de Suez. Dans l'esprit de Renan, pour qui le passage dans la péninsule est indiscutable, il y a là une tentative d'explication, de la part du rédacteur, du grand détour imposé à l'itinéraire, et c'est au moins logique ; mais qu'on puisse y voir, non plus une explication, mais une preuve du détour par la péninsule dans la rédaction considérée, nous osons dire que c'est une absurdité manifeste. Que signifie, en effet, « vers la mer des Roseaux »? Simplement, comme le dit le texte, qu'au lieu de s'engager sur la route de la côte méditerranéenne les Israélites prirent l'une des routes orientées plus au sud qui s'enfoncent dans le désert oriental, ce qui est bien naturel puisque dans ce désert se trouve le but de leur voyage. Tout à fait inconcevable aussi est que

1. Von Gall, *Altisraelitische Kultstätten*, dans *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wiss.*, III, 1898 (156 pp.), p. 1-37.

le résultat affirmé par von Gall ait passé dans le travail ultérieur d'Ed. Meyer comme une vérité démontrée[1]. Von Gall, d'ailleurs, poursuit son idée : l'itinéraire de E étant engagé ainsi dans la péninsule, c'est dans cette direction que se placent les stations nommées par le document, Mara, Elim, Raphidim, la *montagne de Dieu* ou *Horeb :* Horeb est donc dans la péninsule à l'époque de E, soit vers l'an 700 av. J.-C.

Tout autres étaient les notions de J sur la montagne sacrée, que le document appelle *Sinai* et qui était situé *en Midian, sur la côte d'Arabie :* von Gall ne se cache pas, à cette place, de suivre les vues de Wellhausen, de Moore et de Stade. Il rappelle, dans l'esprit de Stade, mais avec nombre de précisions utiles, que d'après les données de J sur le beau-père de Moïse, le sanctuaire de Iahve du Sinai appartenait, avant de devenir israélite avec Moïse, à Kain ou à Midian, tribus du désert sans doute apparentées entre elles.

Le Horeb, dans la tradition de E, était la demeure de Iahve absolument comme le Sinai dans J, mais Horeb et Sinai étaient deux localités différentes, très éloignées l'une de l'autre, et qui ne furent confondues que lors d'une compilation ultérieure. Comme les deux traditions ont existé concurremment, von Gall se demande à quoi peut tenir ce phénomène de double localisation de la demeure du même dieu, et pense pouvoir l'expliquer en admettant que le berceau des Kainites iahvistes était en Midian, auprès du Sinai de la côte arabique, et qu'une fraction de ces clans nomades émigra vers le Horeb du sud de la péninsule, où ils placèrent leur dieu et sa montagne.

Il est tout à fait inutile de discuter cette théorie dans le détail. Aucune raison n'existe, nous l'avons dit, de croire que l'itinéraire de l'Exode dans E s'engage dans le sud de la péninsule, et par suite, que *Horeb* de la tradition de E soit à chercher de ce côté ; aucune raison, donc, pour que l'emplacement de ce Horeb soit différent de celui du *Sinai* de J. En ce qui nous concerne nous croyons, au contraire, qu'*Horeb* et *Sinai* sont une seule et même chose, nommée différemment par J et par E pour des raisons qui nous échappent ; quant à l'emplacement de cette montagne unique, nous verrons plus loin que ce n'est pas au delà du golfe d'Akaba qu'il faut le mettre.

Ce qui concerne ensuite Kadesh, au mémoire de von Gall (*loc.*

1. Baentsch, cependant, remarque fort bien, en 1900, que le raisonnement de von Gall n'a aucun fondement dans le texte, et qu'on n'a pas de moyen de savoir où était le Horeb de E (B. Baentsch, *Exodus-Leviticus*, p. 139).

cit., p. 29-37), est de tendance beaucoup plus saine. Un bon résumé rappelle que Kadesh, le « Sanctuaire », est une place de Iahve au temps de Moïse ; que l'objet sacré est une source, *En mishpat*, « fontaine du jugement », de Gen., XIV, 7, *Mè Meriba*, « eau du procès », de Nombr., XX, 13 ; Nombr., XXVII, 14 = Deut., XXXII, 51, etc., et qu'avec le nom de *Meriba*, le « procès », celui de *Massa*, « l'épreuve », dans Ex., XVII, 7, appartient à la place. Von Gall, cependant, paraît oublier que c'est Moïse qui fit jaillir l'*eau du jugement* et créa, par suite, l'oracle que décèlent ces mots divers de « jugement » et d' « épreuve » ; car il est tenté de croire à un Kadesh iahviste antérieur à Moïse, et même suppose un dieu original de la place, antérieur à l'intrusion de Iahve : on prend sur le fait, ici, les formes d'investigation défectueuses de Stade, et la délétère influence de l'intervention de l'hypothèse historique dans l'analyse de la tradition. Grossissant jusqu'à l'absurde une idée déjà paradoxale de Stade, von Gall se laisse entraîner à supposer que Kadesh, sanctuaire de Iahve antérieur à l'Exode, était le centre d'une confédération iahviste formée en vue de libérer les tribus apparentées, retenues en Égypte.

L'auteur, cependant, finit par une indication très juste sur le Sinai : comme le voyage au désert a pour but Kadesh, et non le Sinai, on voit que ce dernier lieu *n'a d'autre signification que d'être le berceau de la religion nationale.* Von Gall est tout près, ici, de toucher la vérité qu'Ed. Meyer mettra en évidence.

Le commentaire de Baentsch sur Exode, qui paraît en 1900, ne s'écarte pas du point de vue de l'analyse du texte et de la restitution des traditions successives, et peut être considéré comme représentant exactement, à la date de son apparition, l'état des connaissances acquises sur les questions qui nous occupent[1]. Très intéressantes, tout d'abord, sont ses considérations sur le Sinai, qu'il s'abstient de placer d'emblée en Midian comme font avec tant d'aisance Wellhausen, Moore, Stade et von Gall, nous obligeant ainsi à reviser la question du lien qu'a aperçu Wellhausen entre le Sinai et le *prêtre de Midian* apparenté avec Moïse : cette relation, nous l'avons dit à propos de Wellhausen (ci-avant, p. 40, n. 1), est impossible à démontrer en toute rigueur et ne repose que sur l'analogie supposée de la tradition de J avec celle de E, le Ietro de E ayant sa résidence près du Horeb. Baentsch, cependant, arrive par une autre voie, et au prix d'une erreur, à la constatation du voisi-

1. B. Baentsch, *Exodus-Leviticus*, 1900, dans W. Nowack, *Handkommentar zum alten Testament*, I, 2, I. Voir pp. 14, 18, 138-140, 142-143, 158-160.

nage de Sinai avec Midian, en étudiant (*Ex.-Lev.*, p. 18) les conditions de la première manifestation du dieu à Moïse dans Ex., III : de même, dit-il, que E place la scène au Horeb, J la place au Sinai, qui n'est pas nommé explicitement, mais désigné par l'image et le nom du Buisson, *Seneh* — là est la faute, que l'étude d'Ed. Meyer mettra en évidence : le Buisson n'est pas identique au Sinai [1] ; — et puisque l'entrevue divine, dans J, a lieu sur la route de Midian en Égypte, il faut admettre que le Sinai est sur ce trajet, non loin sans doute de Midian. Quant à ce qui concerne la situation de ce Midian, Baentsch se conforme, lui aussi, à la théorie régnante en l'identifiant avec le Madian de la côte arabique, au sud-est d'Aila, et bien qu'il sache que Midian, à l'époque historique, est nomade dans le désert au sud de Juda où sont aussi les Amalécites [2] (Jug., VI, 3 et pass.), si grande est la force d'une théorie plus ou moins exacte qui a réussi à s'établir.

La géographie de la route suivie de la mer des Roseaux à la montagne sacrée (*Ex.-Lev.*, p. 138-140), Sinai de J ou Horeb de E, est particulièrement difficile à déterminer dans la tradition de E. Dans J, le problème est au moins résolu en ce qui concerne la forme la plus ancienne de la tradition, car on sait depuis Wellhausen que tout d'abord, les Israélites faisaient route directement sur Kadesh, et que l'expédition au Sinai fut intercalée dans le récit ensuite. Mais les vues de E sur le voyage sont des plus obscures, d'autant qu'on ne sait absolument pas où est situé le Horeb : von Gall veut le reconnaître dans le sud de la péninsule de Tôr, mais son argument unique est sans valeur [3]. Quant au texte résultant dans sa forme actuelle (Ex., XV-XIX, etc.), on y reconnaît des bouleversements tellement graves que la séparation des sources n'est plus un moyen suffisant de rétablir les relations primitives.

Quelques années plus tard, Ed. Meyer et B. Luther manifesteront plus de hardiesse ; Baentsch se borne à reconstituer sur un point le récit primitif de J, en rétablissant la continuité de XV, 22 : « ...trois jours ils allèrent par le désert sans trouver d'eau... » et de XVII, 2 : « ...alors le peuple querella avec Moïse, etc. » (début

1. L'identification du Buisson et du Sinai se retrouve encore dans les dernières éditions de l'*Histoire* de Wellhausen. Voir Wellhausen, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, 5e éd. (1904), p. 13.

2. Comme nous verrons plus loin, d'autres mentions de Midian à l'époque historique confirment la situation de ce peuple dans le désert au sud de Juda.

3. Nous avons réfuté, plus haut, le raisonnement de von Gall sur la situation de Horeb, et mentionné la protestation de Baentsch.

du récit du miracle de la source, situé, comme on sait bien, à Kadesh). L'observation, d'ailleurs, a pour auteur von Gall[1].

Longtemps auparavant, Wellhausen avait déjà extrait du texte intermédiaire la phrase d'Ex., xv, 25 *b* : « ...là il leur donna une loi et une règle, et là il l'éprouva... », perdue dans l'histoire de Mara, et avait reconnu ses rapports avec la place d'« épreuve » et de « justice » de Massa-Meriba-Kadesh, ainsi qu'avec la révélation de la Loi qui, dans l'ancienne forme de J, avait Kadesh pour théâtre. Chez Baentsch (p. 142-143), les vues à ce sujet sont plus confuses ; il connaît bien ce *vestige fossile* d'une vieille tradition qui ne mettait pas encore la révélation de la Loi au Sinai, et sait que נסה est en rapport avec מסה ; mais il ne comprend pas comment le lambeau est venu s'égarer dans l'histoire de Mara, et finit par l'abandonner sans lui attribuer de date.

Très précises et tout à fait complètes, par contre, sont ses notes sur les noms de *Massa* et *Meriba* qui appartiennent à Kadesh et à la source qui fut l'objet du miracle, et sur les tentatives d'explication étymologique de ces noms qui sont faites à diverses époques du développement du texte. Baentsch a rassemblé là (pp. 140, 158-160) tous les passages sur lesquels Ed. Meyer, plus tard, exercera son raisonnement, et où il trouvera l'objet d'une belle découverte.

En 1900 on trouve encore à noter, relativement à la position du Sinai, une opinion extrêmement intéressante de Holzinger[2]. Raisonnant sur Jug., v, 4, et Deut., xxxiii, 2, à la manière de Dillmann, de Smend et de Winckler, mais avec une plus pénétrante hardiesse, il exprime l'avis que d'après Jug., v, 4, la montagne devait être cherchée près de Kadesh[3], en accord d'ailleurs avec l'antique *tradition de Kadesh* qui transparaît dans l'histoire de la révélation de la Loi. C'est, à peu près, la vieille manière de voir de Grätz qui est ainsi retrouvée ; Cheyne s'y rangera en 1902 et nous y serons finalement ramené nous-même[4].

A partir de 1901, le développement des questions relatives à

1. Von Gall, *Altisr. Kultst.*, p. 3, n. 1. Nous reviendrons en détail à la question.

2. H. Holzinger, *Exodus*, 1900, — dans K. Marti, *Kurzer Hand-Commentar zum alten Testament*, p. 66.

3. Holzinger ose à peine appeler en témoignage, ici, Deut., xxxiii, 2, où l'itinéraire Sinai-Seir-Paran-Kadesh le gêne pour considérer Sinai et Kadesh comme voisins. Mais comme nous l'expliquerons plus loin, il n'y a pas là de difficulté, Seir et Paran désignant la même région immédiatement au sud de Kadesh ; ce n'est pas un itinéraire à proprement parler, mais une sorte de superposition de synonymes topographiques.

4. Aucun des collaborateurs de Holzinger ne se montre chaud partisan de la théorie du Sinai à l'est du golfe d'Akaba. Voir, par exemple, Alf. Bertholet, *Deuteronomium*, 1899, — dans K. Marti, *Kurzer Hand-Commentar* etc., — p. 102.

l'Exode, au séjour au désert et au Sinai est à suivre dans plusieurs grandes publications encyclopédiques dont les plus notables, sans parler du très orthodoxe *Dictionary of the Bible* de J. Hastings et de la *Jewish Encyclopedia* de critique très faible, sont l'*Encyclopaedia Biblica* de Cheyne et Black (1901 suiv.) et la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* d'Alb. Hauck (1896-1907). Dans *Enc. Bibl.*, on relève un article de Moore[1] dans lequel il se montre disposé à admettre la théorie connue de Winckler : Israël n'a jamais été en Égypte, et *Miçraim* est en Asie[2], — ou, à son défaut, celle de Stade : les Israélites non tombés sous le joug égyptien étaient entrés dans une confédération iahviste formée dans le voisinage du Sinai, et les Israélites sortis d'Égypte vinrent les rejoindre à Kadesh[3]. En ce qui concerne la situation du Sinai, on se rappelle que Moore se range parmi les nombreux partisans du Midian-Madian de l'est du golfe d'Akaba ; il n'a pas changé d'avis depuis son livre de 1895[4]. Parlant enfin de Kadesh et mettant en relation cette place, d'une manière qui semble un peu arbitraire, avec les vestiges du vieux récit de théophanie et de législation divine que nous conserve Ex., XXXIII suiv., il exprime l'avis que la tradition correspondante est plus ancienne que celle de la théophanie et de la législation d'Ex., III suiv. et XX suiv., et que cette théophanie primitive d'Ex., XXXIII suiv., avait Kadesh pour théâtre. Ces inductions très intéressantes sont malheureusement entachées de confusion, notamment en ce que Moore paraît fondre en une seule, dans la pensée de leurs rédacteurs, la scène de la première apparition divine d'Ex., III suiv., et la scène de la révélation de la Loi d'Ex., XX suiv. Cheyne, dans le même volume de l'*Enc. Bibl.*[5], raisonne à peu près de la même manière sur la théophanie très brutalement anthropomorphique d'Ex., XXXIII-XXXIV, et malgré ses efforts, ne trouve point de raison rigoureuse d'en placer le lieu à Kadesh ; mais une idée d'intérêt et d'importance infiniment supérieurs se manifeste chez lui à ce sujet, à savoir, qu'en raison de ce qu'on croit comprendre du Kadesh de la tradition primitive, théâtre probable d'une apparition et d'une législation divines, il y

1. George F. Moore, *Exodus*, dans Cheyne et Black, *Enc. Bibl.*, 1432-1435 (1901).

2. V. ce qui est dit plus haut de Winckler, *Das nordarabische Land Musri* etc., 1893.

3. V. ce qui est dit plus haut de Stade, *Die Entstehung des Volkes Israel*, 1897.

4. George F. Moore, *Commentary on Judges*, 1895 ; v. ce qui est dit plus haut à ce sujet.

5. T. K. Cheyne, *Kadesh*, dans Cheyne et Black, *Enc. Bibl.*, 2649-2652 (1901) ; v. 2651.

a lieu de penser qu'on y plaçait aussi *la première manifestation de Iahve à Moïse :* ce qui sera lumineusement démontré plus tard par Ed. Meyer. Dans le même esprit et sans y insister autrement, Cheyne indique, ailleurs[1], que dans le voisinage de Kadesh il placerait volontiers le Sinai lui-même : il se rencontre en cela, on le remarque, avec Holzinger.

Voici enfin Winckler, qui, dans l'important article consacré à *Sinai*[2], précise de manière intéressante ses vues de 1893. Il commence par concéder et emprunter à Stade que la plus ancienne tradition sur le Sinai est celle qui le met en rapport avec Kain ; mais pour situer ce Sinai primitif, au lieu de continuer avec Stade à le reléguer à l'est du golfe d'Akaba, il profite plus habilement de ce qu'une identification importune avec Midian ne l'attire plus du côté du Madian arabique, et fait simplement appel aux vieilles indications de Deut., XXXIII, 2, et Jug., V, 4, qui mettent la montagne dans la région au sud de Juda, c'est à-dire du côté d'Edom. Il est forcé, ajoute Winckler, qu'à l'origine le Sinai, demeure du dieu national, ait été conçu comme situé dans les limites de l'horizon visible de Juda ; plus tard seulement, avec l'élargissement des notions géographiques, il a pu se déplacer en s'éloignant, s'enfoncer peut-être dans le sud de la péninsule de Tôr comme paraît l'indiquer, à l'époque de P, la liste des stations de Nombr., XXXIII.

Dans l'idée de Winckler, cette montagne divine qui se déplace avec les siècles est identifiée avec précision, à chaque instant, avec une montagne réelle ; pourtant, on voit poindre sous son raisonnement une notion entièrement nouvelle, celle d'un Sinai non localisé précisément, que les yeux humains ne voient point, en somme, dans l'esprit des rédacteurs, un concept traditionnel et plus ou moins consciemment mythique. Cela se manifeste surtout, chez Winckler, dans le mémoire de 1905 où il développe[3] ses considérations de l'article précité de 1903. Nous nous garderons, d'ailleurs, de le suivre dans ses spéculations sur *Horeb* et *Sinai*, images complémentaires, pôles opposés du monde, *Sinai*, mont de Sin ou de la Lune, *Horeb*, mont du Soleil, « Flamboyant » : cela est à côté du sujet. Plus inquiétantes sont les vues de l'auteur sur Kain et Midian dans leurs rapports avec Horeb de E et Sinai de J. Winckler, qui pense que des deux relations c'est E la plus ancienne, suppose que Ietro du Horeb est Kainite, en attribuant à E la

1. T. K. Cheyne, dans Cheyne et Black, *Enc. Bibl.*, 3208 (1902).
2. H. Winckler, *Sinai*, dans Cheyne et Black, *Enc. Bibl.*, 4638-9, 4643 (1903).
3. H. Winckler, *Sinai*, dans *Altorientalische Studien*, IIIe série, III (1905), p. 360-380.

tradition qui porte « Hobab le Kainite », de sorte que le Horeb se trouve en Kain [1] ; et c'est alors J, postérieur, qui substitue à ce Ietro ou Hobab Kainite du pays d'Edom, un *prêtre de Midian*, voulant exprimer par là *une chose très réelle, l'influence religieuse qui était exercée par la région à l'est du golfe d'Akaba : car Midian appartient au Musri de l'Arabie du nord.* Pour nous, qui repoussons, comme nous l'expliquerons plus loin, toute assimilation du Midian biblique [2] au Madian de la côte d'Arabie, il est inutile de discuter cette théorie un peu extraordinaire.

A un ordre d'idées tout différent appartient la note dans laquelle Gunkel, en 1903, signale le caractère *volcanique* du Sinaï de la grande théophanie [3] : l'auteur, qui ne doute pas que le Sinaï ait été un volcan, retrouve ainsi sans le savoir la vieille idée de Beke en 1873. D'ailleurs, le principe posé, il ne cherche pas à déterminer l'emplacement de la montagne, laissant ce soin aux géologues et aux géographes. Tout à fait de la même manière que Gunkel raisonne, un peu plus tard, Gressmann, pour qui la théophanie sinaïtique est la description très fidèle d'une éruption volcanique, souvenir d'un événement historique indiscutable [4].

L'idée du Sinaï volcan est acceptée avec plaisir par Ed. Meyer parce qu'il y a des volcans éteints le long de la côte ouest de la grande Arabie, au voisinage du Madian arabe où il met, lui aussi, le Midian biblique et le Sinaï de la tradition primitive. Le Sinaï, d'ailleurs, n'intervient dans les recherches de Meyer qu'en raison des relations où il se trouve avec l'autre résidence de Iahve, le sanctuaire de Kadesh, relations qui se manifestent par d'importants épisodes de la légende de Kadesh et de Moïse. Ces recherches, d'où sortira le beau livre d'Ed. Meyer en 1906 [5], donnent lieu dès l'année précédente à un exposé en forme de résumé où sont annoncés les principaux des résultats acquis [6]. De la lecture de ce court mémoire ressort que, sauf l'ancienne idée retrouvée du Sinaï volcan, aucune notion supplémentaire notable ne s'est produite sur la montagne, et

1. C'est à ce Horeb de Kain que Winckler pense dès 1903 (v. un peu plus haut), lorsqu'il raisonne sur Deut., XXXIII, 2, et Jug., V, 4, pour situer la montagne.

2. La question du Midian biblique est examinée, sans qu'il en sorte rien de précis au point de vue de la localisation, par T. Nœldeke dans Cheyne et Black, *Enc. Bibl.*, 3079-3082 (III, 1902). Nous y reviendrons plus loin.

3. Herm. Gunkel, notice dans *Deutsche Literatur-Zeitung*, XXIV (1903), p. 3058-9.

4. Hugo Gressmann, *Der Ursprung der Israelitischen-jüdischen Eschatologie*, 1905, pp. 31 suiv., 40-49.

5. Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906.

6. Ed. Meyer, *Die Mosesagen und die Lewiten*, dans *Sitzb. d. Kön. Preuss. Ak. d Wiss.*, 1905, p. 640-652.

que rien n'est changé au fond en ce qui concerne la relation des deux demeures de Iahve, Kadesh et la montagne divine, qu'exprime la parenté de Moïse avec l'homme de Midian, de Kain ou du Horeb ; point de nouveauté, non plus, touchant le récit du voyage au désert de J[1], qui conduisait le peuple directement de la frontière d'Égypte à Kadesh et dans lequel fut intercalé postérieurement l'épisode sinaïtique. Mais plusieurs traits importants viennent compléter le tableau du Kadesh iahviste qui constitue l'élément principal de la légende de Moïse. On apprend d'abord que le Buisson où le dieu se manifeste à Moïse pour la première fois, dans la tradition de J (Ex., III-IV), n'est autre chose que le lieu sacré de Iahve à Kadesh, et qu'un des éléments essentiels de la narration de J, en cet endroit, est la révélation du caractère sacré de la place où Moïse, plus loin, accomplira le miracle de la source[1]. Près du Buisson, la nuit qui précède la manifestation divine, se place la scène de l'attaque de l'homme par le dieu, dont le rapprochement avec la phrase de Deut., XXXIII, 8, où il est question de Moïse, ancêtre de Lévi, que Iahve *éprouva* à *Massa* et qu'il *combattit* aux eaux de *Meriba*[2], montre que dans la tradition la plus ancienne, le combat avec le dieu, sur son territoire de Kadesh, avait été le titre principal de Moïse à obtenir les secrets de l'état sacerdotal, c'est-à-dire, avant toute chose, l'oracle[3].

Nous aurons l'occasion, plus loin, de suivre en détail les considérations qui ont conduit Meyer à ces résultats. Acceptons-les pour le moment ; ils nous permettront de compléter, ainsi qu'il suit, le tableau de Kadesh dans l'esprit de la relation primitive :

Kadesh, le « Sanctuaire », est une place de Iahve dont le caractère

1. Le Buisson n'est donc pas la même chose que le Sinai, comme Baentsch l'avait cru voir en 1900. Cheyne, au contraire, paraît avoir entrevu, en 1901, l'identité du Buisson avec le sanctuaire de Kadesh ; v. ce qui est dit à ce sujet plus haut.

2. Mettons en garde, immédiatement, contre la faute de traduction qu'entraîne, chez Baentsch et chez Steuernagel (Nowack, *Handkommentar*, I, 2, I [1900], p. 140, I, 3, III [1900], p. 125), l'incompréhension du sens véritable, et qui leur fait dire : « ...et *pour qui* tu as lutté aux eaux de la Querelle ». Le sens : « .. que tu combattis... » est certain (cf. Bertholet, *Deuteronomium*, 1899, p. 106). — Remarquons de suite, aussi, qu'il ne faut point voir dans le verset en question l'origine véritable des noms *Massa* et *Meriba*, mais seulement une explication, très ancienne et de beaucoup antérieure aux explications dégénérées d'Ex., XVII ; mais le combat divin, par quoi le lieu sacré se manifeste tout d'abord, est primitivement sans relation avec les objets d' « épreuve » et de « justice », qui se rapportent au fonctionnement de l'oracle.

3. Ce mémoire d'Ed. Meyer est le dernier en date des documents que connaît Guthe dans son article de 1906 : H. Guthe, *Sinai*, dans Alb. Hauck, *Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche* (p. 381-385 du vol.) ; bibliographie et histoire critique sommaires, dans un esprit de grande prudence.

sacré fut révélé à Moïse à la suite d'un combat soutenu contre le dieu, que l'homme sut contraindre à lui livrer ses secrets. On y trouve le Buisson, qui est la demeure divine proprement dite, la source de « justice » et la place d' « épreuve », où s'accomplit le fonctionnement de la juridiction divine. La *source de justice* fut ouverte par Moïse, lorsqu'il revint avec le peuple pour le mettre en présence du dieu auparavant révélé et recevoir sa législation. De Kadesh, ensuite, le peuple se mit en route pour la conquête de la Palestine.

Cet aperçu sera suffisant pour nous permettre de comprendre quelle relation il y avait, dans la même tradition, entre ce Kadesh de Iahve, où séjourna le peuple, et le mystérieux Sinai du dieu où le peuple n'était pas allé. Car avant de nous engager, avec Ed. Meyer, dans l'analyse de détail et la restitution des versions anciennes de l'histoire du voyage au désert, nous commencerons par déblayer le terrain de la question sinaïtique ; et ce ne sera pas d'une mauvaise méthode, car Meyer, par une singulière malchance, a recueilli et adopté tout ce qui fut imaginé en fait d'erreurs sur Sinai, Midian et Horeb, par Wellhausen, les successeurs de Wellhausen et en dernier lieu von Gall. Les admirables restitutions auxquelles arrive Meyer en ce qui concerne le séjour au désert n'en sont d'ailleurs à aucun degré contaminées, tant il est vrai que le lieu de la montagne divine, Sinai ou Horeb, ne joue aucun rôle dans les formes primitives de cette histoire.

RAYMOND WEILL.

(*A suivre.*)

LA FAMILLE JUIVE DES HAMON

CONTRIBUTION A L'HISTOIRE DES JUIFS EN TURQUIE

(FIN [1])

PIÈCES JUSTIFICATIVES

כתבים מהשר כמו"הר משה המון ז"ל

I

מעון ישועות האות גבעות מאווי יראי ה' וחושבי שמו צניף הִלַּת
תהלה צדקת ה' עשה, נשא וגבה מאד בדרכי ה' נזר גולת
דלת ראשנו מעטה עוטה אור החשיבות יקר תפארת עדת
אביר ישרא. ציץ הודנו והדרנו, אדירנו ציר לבבי וחלקי
החכם הנעלה כמו"ה פלוני.

ברן יחד כוכבי אור שחר אבקשך תמים דעים עמך לבי וכליותי אשתונן אתבונן אל מול פני הוד והדר לבשת, צדק לבשתי כאור פניך מכמני פניני שפעת יקרתך יקר ראתה עיני תמונה נאמנה לנגדי תמיד ולעומת פני כל הימים מאז נגלו אלי צפוני טמוני לבך לב טהור טהור עינים מראות ברע, צדק לבשת וילבשך כליל תפארת גילה וכותרת אוגרת כל כלי חמדה היא שעמדה לימין קווי ה' יחליפו כח. וגם אמנה נפשי שמתני הציקתני רוחי חובלה עופלה לא ישרה נפשך

1. Voir *Revue*, t. LVI, p. 1.

המהוללת והנאוה, בי יכתירו צדיקים מורשי לבך לב אמיץ לשאת משל ומליצה באזנינו מאז פנה הודך והדרך צלח רכב. דעת גבורתו לא תוכל להתעלם מראות מראות צבאות שואות (?) הפרידה התגלגלו טלטולנו טלטלה גבר אשר דרכו נסתרה מעין כל, אשר חפצנו ולשמך ולזכרך תאות נפשנו ארכו לנו הימים באימים שמים חשך לאור התשוקה והחשך אין תשועה ברוב יועץ פורש דברי שלום ואמת בהוד אמרנו עם חותם כתב אמתך אשר אהבתי. וגם אמנה ידעתי גבירנו ידעתי, לקול צללו שפתי חם לבי בקרבי היתה יד ה' בעמו וצאן ידו בהגיגי תבער אש פלדות זה ימים רבים אף ה' עלה בהם, ואלהי ישרא הכריע הוא היודע עני הדרך ועמל הפרידה לא קמדה בי עוד רוח עד אשר בשרנו משוש לבנו חמדת מאוינו יקר תפארתנו החכם כמוה"רר שמואל על בשורה טובה יתעלה עונה מרחם שארית פליטתנו זאת אמרתי אל לבי עתקה חסן ישועות אמונת עשך מהאיר עיני אליך ישגיחו אליך יתבוננו, ופרשתי ידי בהודות והלל את ה' מאד בפי ישרים תתברך ובתיך רבים אהללנו כי יעמוד על דם רעים אהובים ית' מושיע חוכים ששים ושמחים לעשות רצון שבוני סגה עיני ה' אל צדיקים משוטטות להטות חסד ואמת על יראיו נוצרי עדותנו חסד אל כל היום להציל ממות נפשם בחיים שומר נפשות חסידיו לעולם נשמרו אמונים נוצר ה' ומשלם על יתר עצת עוז ותעצומות עושי דברו בגאוה ובגודל לבב בדרכי ה' הדרוך נפשך עוז ישועות בגבורות ישע ימינו כל הימים אמן. ועיני אוהבי שמך רואות בשמחת בטוב ביתך כל הימים אמן, ולכל הנלוים ישאו שלום, ונשאת את ראש אמירי אמריך לאשר בשמך יקרא, נפשו ישא אליך בדרך רחוקה עיני ולבי שם צוה ה' את הברכה אחת היא לך יצוה ה' חסדו ואמתו בכל משלח ידיך אדון נפשי זאת נחמתי בעוני הנדוד אמר ה' רוחי אשר עליו השלכתי יהבי רוח חיים נפחת באפנו פאר חבוש לראשי בו ישמח לבנו ויגל כבודי משיב נפשי יכונן דברתי וישים מאווי תהלה בארץ מאתך תהלתי בקהל רב יום יום יביע תופיע תשפיע די עולה על רוחך רוח נדיבה ורוח נכון תחדש בקרבי ששון ישיף היטיבה ברצונך רוח נכאה שובה ונחת יחד כל מבקשיך ישישו וישמחו אוהבי תשועתך תשלח רוחך רוח חן ותחנונים לאשר באור פניך יהלכון בשמך יגילון בצדקתך ירונו כל יושבי שער לבי וכליותי ישבו ישרים את פניך ההולכים קרב לבנו מאז נתתי אל לבי להתרפס ברצי כסף אמיתי ותשוקה נמרצת מתאמצת לאור באור פני אחוָתך תתמוך כבוד לשכון כבוד בארצנו בצדק ובמשפט מכון כסא מנוחתך לשים כבוד על פני תשוקתך, נכון לבו עד גפי מרומי ההצלחה, ונתנו אלהים עליון על כל המוצאות הנמשכות בדכות לעד תמצא ידיך נאדרי בכח אמיץ בכל אשר תפנה תמנה לך חיל, ופניית אל תפלת נחלת מחלת (מתנת ?) תהלתך אשר בך אתפאר ובשם סגולת הלת יפעת שפעת מהללי שלמותך, אקרא כל ימי צבאי איחל עין בעין

אראה לנוכח מול פני הדרתך מחזה מול מחזה מחנה חמדת אגודת אפודת תלילותך, הלא שמתיך בנקרת יקרת צור לבבי וחלקי ה׳ אמרה נפשי כך התהלתי תמיד כל עוד נשמתי בי לבי יקום על דבר כבוד שמך נאמן אחותך משה בכמה״רר יוסף המון נ״ל.

II

יקר רוח איש תבונה המעולה וגביר.

היתה עלי ידך בכתב מלא חן וכבוד קדמת פני כפעם בפעם בתשורת תירת ה׳ תמימה משיבת נפש חן וחסד יקדמו פניך כל הימים, ואנכי לא אחדל תמיד עד אשר אשכילך ואורך הדך זו תלך בדרך חיים איעצה אליך עיני. אך בזאת אשלמה אקדמה פניך כל הימים כמשפט אוהבי שמך כאשר ראי עיניך אשר ידי תכון עמך, שא נא עיני בחינתך וראה כי חפצתי צדקך, ואנכי הרימותיך מן העפר, עזרתיך בימין צדק ומישרים אף תמכתיך כבוד ועוז בכל אשר פנית נשאתי אימיך בנקרת צור לבבי להפיק דרשת חמדת כל יודעי דת בשער עירנו קיימו וקבלו עליהם ועל נפשם מהיום ההוא ולמעלה כי תתם דרכיך ושבת עד ה׳ אלהיך, אמרתי אך זה היום שקוינוהו מצאנו ראינו בך סימני טהרה וקדושה היורדים על פי הודך, ולעת כזאת רוח נדיבה תסמכך לאור באור החיים ולאחוז בכנפית עבותות האמת ולא תוסיף לדאבה עוד על עם דל בכתבי שבועתך לבלתי תֵּת יוצא ובא מדַל שפתיך והוצה עכל כֹּל דבר פשע כל ריב וכל נגע אשר יהיה לכל אדם איש באחיו, וגם גלית באזנינו לעיני כל שער מקומנו כאשר נקהלו ועמדו ביום על דם רעיך העומדים לפניך היום במצור ובמצוק, ועינינו רואות וכלות, ואתה ידעת מאז את לבבי תמיד יראתי את נפשי פן תשוב לאנחה שקטה הסכמתי לולא נשאתי פניהם זחלתי ואירא מאשר הוא מתגולל מתהולל מתעולל היום הזה גלותי את הרפת חורפיך נפלה עלי וקנאת ביתך אכלתי (אבלתני ?) נפשי שמתני מרכבות תלאובות עמי נדיב ישיחו בי יושבי שער בת רבים ונגינות מנגינות לב תתן להם שותי לעג כמים עברו ותזכור תאלתך להם, שמעתי דבת איבת דברת רבים רומי רמזי רמיה מגור מסביב שביב אש לוהט תבער עלַי זית רענן יפה פרי תאר לו, להבה תלהט שמיר ושית ותרגז בטני כי ה׳ יעץ בושת לנפשך הובשת היום את פני הממלטים את נפשך בקצת עמים רבים שלות גויב גדולים ועצומים יתר עַם ה׳ וצאן ידו קול דמי שלומי חכמי ישראל צועקים אלי מן האדמת אשר גרתה בה בזעם רעם גבורות עברו דברותיך באף תדוש קדוש יאמר לו קול שאון ודראון בגאון תנואות

אשר יורוך, עלה באזני חמס הארץ ויושביה לקול צוללו דללו וחרבו שפתי שפתי צדיק ידעון רצון לצון המדו להם ח"ו וכסלי מלאו נקלה ישנאו בעת שבתך בתוך מרמה צאתך ובואך והתרגזך במחנה אלהים הלא ידעת הגביר, כי לא אחפוץ בהשחתת משחת מאיש, אף כי לגבר אשר דרכו נסתרה מעם פני, ועל ימינך וצבאיך נצר משיך להתפאר החכם הבן יקיר לי אשר אלוז גכ' אשא פניך, אף כי נעימות בימינו חוללה עוללה ידי נחש בריח יריח מלחמה אף יצריח עכל איביו יתגבר אתגבר כלביא באפי אקום על דבר אמת וענוה צדק בחדי כארי אתנשא לכסה ושוד ענוים ואנקת אביונים אתה עתה ברוך ה'. חדל נא משאון מגאון סואן ברעש והגא מפיכם יצא, שאל נא מה אעשה לך לעזר ולהועיל בכל אשר תפנה הגירה נא לי אפודת אויית מאוייך ואוסיפה לך כהנה וכהנה תוצאות חיים וחסד סורה נא מעל אהלי מעללי יצר מחשבות ברע, סורה שבה עמדי וכבודי עליך יראה, סורה אלי בתשועות ישועות ועוז תתן לראשך לוית חן וכבוד ההולכים תמיד יהיו על ראשך, ואתה תחזה לך כי בנים שיחי בשיחי וכעסי דברתי עד הנה תחלת המחשבה וקריאת שלום ואמת מאהבה מסותרת כי תבחר ותקרב המועיל לך ולבניך עד עולם וחדלת מעזוב לו שוגג ומשגה רב לך מלאו אסמיך שובע ולעת כזאת אין איש בארץ ירים את ידו לפני שרי עם הארץ, כַּתֵּר לך עד אשר יאשמו ובקשו פניך להגן בעדם בצר להם, בזאת תדע כי נפלאה אהבתך לי לבלתי שמוע אל הרעה במחנה קדוש ישראל ואת כל האָלה בהמולה הגדולה, עד אשר אקשיב אזנך, אולי תהי נא רוחך טובה ושבת עד החפצים בכבודך ואדע מי אלה לך, ואם כה תאמר זך לבי ולא עון לי זך בלי פשע בשרירות לבי אלך ולא אשוב מפני כל, וכל אשר תאוה נפשי אותו אשמור לעשות, העידותי בך היום לפני אלהים תנום [חיים?] ולפני בני אדם אבירי אדירי קהלות הקדש אשר אתה בקרבם, נכח פני האוש ההולך לקראתך הלא גזע היחס נטע שעשועי החכמה ומדע יקר מכל כלי חמדה אבירנו החכם השלם כמה"רר יוסף ן' וירגה יצ"ו, כי ידעתיו איש אמונים אוהב האמת הוא יגלה מסתורי מצפוני אפלת חלאת נכתמו [וכתמי?] עון יהיו אל עבר פני תוכן האמת כל הנמצא בקרב עדתכם ואל כל אשר תפנה. ואנכי אינני כדאי להפטר מהשות אזן מלין תבחר ותקרב כל אופני מיני בחוני כבוד ותועלת תוחלת ממושכה ברכה בקרב הארץ ההיא גלות החיל הזה, אשים נפשי מנגד לאיש אשר אלה לו עד כָּלה להציל עני מחזק ממנו ואביון מגוזלו לא אנוח ליום צרה עד תומי, כל אשר ימרה את פיהם אף כי ישית עצות בנפשו לרכא תחת רגליו בגאוה וגובה לבב ענוי ארץ הקדושים אשר בארץ ההיא, בזאת תדע ותשכיל כי שמתי פני כחלמיש לא אמיש מעשות פרי כחש יכחשו אויביהם להם ועל במותיך חלל חלל נפל מקרבי ארדוף אשיג בחמלת ה' עלי לא אשכב עד אוכל טרף הכפירים שואגים לטרף הרף מאף ועזוב חימה נקם בלבי פן

יפגיעו בך צבאות רבבות חלוצי צבא בוחותי אשעה מהם פן אבליג שד
על עז. כי באלהי ישראל נשבעתי לולא פחד אויבינו פלילים אגורה
פן אהיה לבוז בקרב העמים, כי עתה שלחתי את ידי החזקה ואַך
אותך ואת כל אשר יתמכו בימינך לאין מרפא, וגם אמנה זאת ראיתי
שנית לעמוד בשלמות האמת, גם כי אין מלקין כי אם מתרין, והיה
כהרימו קולו קול ענות גבורה אשפוך את רוחי רוח קנאת ה׳ צבאות
הויה בכל משלח ידיך והיה כל אשר ידמה להליץ בעדך אחרי זאת
תרב חרב לה׳ נוקמת נקם ברית וידעו כל עם ה׳ וצאן מרעיתו כי
לא אלמן ישראל גואל אין לו, ואתה ידעת כי אין דרכי להתפלל
בקלות ראש כי אם אחרי עיון רב והתבוננות נערץ אל תהי כנו לפוקה
ולמכשול לב בקרב העם אשר אני בקרבו אולי אוכל להשביח דברי
ריבות איבות אשר בשעריך וכל איש ישראל על מקומו יבוא בשלום.

גם בדבר התנשאות על קהל עם ה׳ לבנך החכם כה״ר משה יצ״ו,
רע עלי המעשה, הלא ידעת כי בצדק ובמשפט יכון כסא ההצלחות
המדומות, אף כי כסא כבוד מקום בית מקדשנו לא בחיל כי ינוח גיב
שפתים יצלח למלוכה, ולא בכח זרוע לא עז אמיץ יפיץ ענן אורו
לחלק לו כבוד ברבים לפנים מן השורה אף כי באמת הֹאוי לו כבוד
ויתר שאת, עוד מעט יפרח כשושנה בתבונה בדעת ויך שרשיו ומעשיו
כלבנון וישראל עושה חיל פרי ישוה לו, ואם חלאת אנשים בבני דעת
דבר ואלות שוא לכרות ברית בשצף קצף ובני רשף יגביהו עוף כעוף
יתנודד כבודם והודם עליהם יחפך למשחית מי יתן והיה לבבם אורבם
ופניהם שוים אף מי יוכל לדון את מי שתקוף ממנו והסכל תחבולת
כמו שאין יכולת עליו על פי דרכם. זה ימים רבים אין איש דובר
אלו דבר אמת מפחד בלילות ומפעלות עלילות מצעדי גבר המבהל מות
נפשו בשתי עולמות ואת פושעים נמנה ח״ו, שובה נא אל נחלת
אבותיך ולמשפחתך החשובה, וישמח לבי גם אני, חסד ומשפט שמור
וקוה אל ה׳ ובו בטחתי בחכני אדם אמשכם להיות לבם עליך
[לאהבה] ליחס בעבותות האהבה והבה מרובה ישישו עליך לטובה
ויישיב אחריתך כי תשגה מאד, לשמוע בקול תוכחת החפצים להגדיל
ולהאדיר נצח ישראל יתן בלבבך לב רגז תרגז לעֹנות מפני עיני העדה,
ונפשי תגיל בה׳ בישועת יפעת אהבת האמת והשלום. ישימך אלהים
לאות ולמופת בתוך העם אשר אתה בקרבו יעלך גם עלה על במתי
ארץ, כי תרכב עלי יצרך מרבכות עמי נדיב יקימך אלהים לו לאיש
ישראל סגלה בארץ, נאום תמיד כאריה על מצפה עם ה׳ וכרחל
לפני גוזריו עדותיו בכל לב ידרשוהו החפץ בשלום עבדי ה׳ וצדקתם

משה בכמוה״רר יוסף ז״ל.

III

עוד לו.

חכם צבי עדינו יצ"ו. גם היום הזה מרי שיח כבשן ותנור עתר ענן עשן ולפיד בוז דברי נאצות עמנו באזנו, והנה יעמוד כבודך על אמתה כל זה מכתבי השלוחים לפניך וכמעט שכנה דומה נפשי בראותי ההפך לבב חשובי החכמים הנותרים בלעדה אלה ארבעתם ירם במעל חטאת אשמת הארור יש"ו (ימח שמו וזכרו) והם הם המחזיקים ברשעת אומת פושעי ישראל, כי אין פניהם הולכים בקרב איש רע ובליעל בלב עמוק מי ימצאנו. והנה חתימת ידיהם אשר שלחו להצדוק ולהאמת עון אשר חטאו ואשר נואלו הפושעים והמורדים החטאים בנפשותם לשלוח יד פשעם בפרט בהחכם השלם כמוה"רר יוסף ן' לב יצ"ו. כתבם יעיד למפרע כי דם הם עוכרי שארית ישראל, עוברי ברית הרבים, כי ראיתי אף בפעם הזאת אשר הראו טלפיהם לטהרה ופיהם מרמה וכחש נסתר מחכמים עם כתבי חשך נשרי רשפי שרפי ההתוכל והזיוף אשר תמיד עם פניהם יחכוף בכל אלה וכל עדיותם דרך שלילה והכחשה לא דרך חיוב. ירא ה' וישפוט מאשדינו מתעים ודרך ארחות חיי כל העדה בלעו. לכן אמרתי לשלוח גם לפני כבודך כל הכתבים הללו, והנה השבעתיך (כי) כל תוכן טופס כתבי יראה לפניהם ואתה הגביר חכם כמלאך מליץ אמת ושלום האמת והשלום יחדיו ילוו עליך ולכל אשר תפנה. נאום משהאה מחריש עוד בוא נכון שפת כתב אמתך ופנים אל פנים דברך נצב לעומת אוהב שלומך

משה בכמוה"רר יוסף המון ז"ל

IV

עוד לו.

חלק אוה ממעל לו, חכמי יועצי הלת תהלת קהלת סגולת נחלת שדי ממרומים רבים יהכמו והלו נר אלהים על ראשנו נשמת אדם סוד אוה עלי אהלו מהללו כלילו כל נצח כל איש ישראל אשר בשאלוניקי יכון ככא כבודם אמן.

מקהלות תהלות ישראל צבאות רבבות הלאות אליפות? נפלאות מחנה עליוני תקות האות זמרת יקרת יפעת גבורת נפוצותינו סגולה שתולה על מי מנוחת אחות בשיחות חכמה לישרים נאוה תהלה עוללות אשכלות סגילות נדחינו מחמדות נכבדי ארץ גלותינו חמדת אפודת עדת אגודות מנהיגי רועה אמונה מעונות עינות והתומות

חכמות רמות ונעלמות שכלם מתאימות משא נפשינו עטרת כתרת היותרת (הנותרת?) לנו ולבנינו עד עולם יכון כבוד הדרת גדולת שלמותכם אמן.

הנה עפלה ישרה נפשי שמני שומם משתאה מחריש משתומם להתבונן כי אתאונן, מי זאת הנשקפה בשפה רפה להנפה בלפת שוא ותפל במגלה עפה מה יפה יד שלוחה ובכנפיה וכפיה פרושות כנשרי שמים על גפי מרומי שדי צופים וסעיפים נרפים שחופים בלב ולב ידברו יחד יתנו קולם, וכמו השחר עלה נכון מוצאם ותקופתם על קצות האפשר בהכתרה סגוליית נפלאה, נפלאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לה משאירת כובע האפרות הדבקות עם אל אשר יהיה שמה הרוח דעת ויראת שואת קנאת אייבי ה׳ או רוח הוא באנוש נפש כי תחטא למעול מעל בפי ישרים תתבורך בשפתי צדיקים תתרומם למראה עינים כהיום הזה ח״ו להניח ריקות בלתי נמצא איש נבון וחכם לכלכל את שיבתכם לתקן המעוות ממשא הנשארים במחנה העברים. האין איש מוצא שפתים ישק מֵשיב אלי אמרים נכוחים וישרים בלבותם חסדם יעזבו ולדמם יארובו יצפנו לנפשותם האמת והשלום ועל ספריכם טרחכם ומשאכם, אהבתכם גם שנאתכם, קנאתכם ורִיבכם, כלם יכתבו ברגע קם בפתע שסע פרסות עושות שני הפכים בנושא אחד ימים אחדים יוצרו ולילה ללילה יחוה יאוה ישוה דעת קדושים להצדיק ולהרשיע כאחת משחת אבחת טבחת כיון שלמיכים אנה קריה נאמנה ועדינה עיר ואם שלומי אמוני חכמי ישראל, אנה אוליך חרפתי ובושתי שאתי בחקי כל העמים רבים ונכבדים נחמדים מזהב ומפז דורכים קשת הנודד ערוכה בכל ושמורה לכל תראה ותמצא לעיני השמש בגבורתו בכו בכה להולך לקראתכם בגאין שאון תעודות וצעדות וקבדות וצבא חרפות אשר חרפו עקבות מסיכות זקניכם שופטיכם זה אומר ככה, הנה יד שלוחה מוכיחה עמים הר יקראו ישאו קול ענות גבורה לפנים מן השורה ישמיעו קולם במרום שם יזבחו זבחי צדק, זבחי שיחי הבהבי זבחי שלמים שלֵמים וכן רבים ועכר עליהם רוח קנאה בשובה יהדפם ירדפום לסכל עצתם עצת ה׳ לעולם תעמוד לימין צדיק להושיע משופטי נפשו תחת שלש אלה הנמשכות לטבע החלוקה רגזה ארץ, ואם ארבעה לא ידעתים אם ח״ו במרד ובמעל יעל בפועל ובכח ובעצה שכל להטיח להדיח אשר לא כן חן לצדק ולהרשיע את הצדיק או כי האלמנה שפוזי צדיק ידעון רצון חלילה, לא יאמן כי יסופר אפשרית מציאות לזה אף על קַלי עולם אך כי אשר להם משפט הגאולה הסגולה, על כל ברכה תהלה, אשר בידם טובם ומחקרי אמרי נועם שפת אמת תיכון לעד. או אם רוח המושל בגבורתו והוותו תעלה עליכם ומדאגה בשגגה מדבר שוא ועצב יהיה נמשך פן יקרכם עון כי יפגעו בכם אנשים נואשים מרי נפש אריה טורף ואין מציל רב להושיע, אם כה האמרו אלי תעה לבבי פלצות גסות הרוח העולה היא למעלה להשכיל אל דל ביום רעה צרה ומצה ומנוצה, או אם קצור קצרה

ידי מפדות עדות ומשפט, או אם אין בי כח להצילם יצעק אלי לא נכחד עצמי מכם ותשוקתי לא נסיתי נסתי ללכת באלה לקראת נחשים האנשים החטאים בנפשותם נכון לבי אלהים הוא יודע וישראל הוא יודע היום נכון לבי על ההרים הרדי קדם גאון עזכם כבוד ותעצומות לכבוד ולתפארת ונשא הוא מגבעות שפעות ישועות ברכות הורי תבענה שפתי תהלה לא אשוב מפני כל אשר לא יקים את דברי כבוד שמכם תהלה בארץ, וכי יגור אתכם גר פחד ופחת ארמת אשמת חמת תנינים וראש פתנים אכזר הוא עבר בתוככם הלא בזכותכם זכות הרבים תעמוד על מרום מכון ההצלחה בנחוחה ובבטחה כיד אלהינו הטובה עלינו להפיץ חשרת חשכת ענן קטרת נזכרת ענן מסודרי (מסורות?) הברית לאוהביו ולשומרי מצותיו אך בזאת יתהלל המתהלל להתגולל ולהעולל עלילות ולזכרם ולזקר תפארתכם יקר יתן כעבד ישאף צל אשום אל צעקכם ואשאף רוח קנאת אהבת האמת כי צדק לבשתי וצדקתי החזקתי ולא ארפנה עד אשר אוציא לאור משפטי צדקתכם. זאת עשו וחיו האספו כלכם לשבטי כס שבטי יד מנהיגיכם ועדת חמדת החכמים כי יהיו יחדיו הימינו הזמינו הכינו מאתכם תרומת קדש ישראל כשלשים איש כלם כאחד המיוחד לב אחד בשפה אחת אחדים נוערים מוסכמים ועומדים על תלם בהלם תלפיות שכיות החמדה [החמלה?] והחנינה והיו נכונים מכוונים מזומנים נתונים למועדי רגל ישרה וברה לכם לזרה רגל מועדת אובדת היא בקשר אמיץ הוא בגבורים לעזרת ה׳. הברו החצים חצי נוצצי תשועה לשם ה׳ לכלה הפשע בפשע בפתע מתוככם בטרם יבוא חבל לחבל נביאכם בטרם יבינו סירותיכם סירים סכוכים צירים וחבלים יאחזום להתם חטאת ועצרת אשמת הקהל חקה אחת לכלכם חזקו ואמצו עוצו ועושו אל תערצו ואל תחפזו אל תרגזו ואל תגורו מפני איש אשר אלה לו הקנאה והשנאה התאיה והכבוד. כוננו חצכם על יתר כתר כתר עליון חצי שדי עמדי וכבודי והודי בעודי לפניהם ועליהם יראה הלא שמש צדקת פזרוני ואורי בישראל גדול שמו זרחה ויורד מעודד ענוים כל הימים ימי בקורי ענוי ארץ עיני ולבי שם כל הימים בשמים עדי ושהדי תמיד לשמע אזן שמעתי את תחינתכם ראיתי את דמעתכם דמעת שועת עשוקים בני ישראל, ונפלל חלל לבי בקרבי ועפעפי ושעיפי יזלו מים מי המרים המאררים הממרים את חייכם בצער ובושת ופגם האלהים, כי כל עת אשר אני משיר קול פחדים מתמידים באזני על דברי ריבות איבות בשעריכם ותשובתכם אלי ישארו מעל, נפשי לה׳ משומרים לבקר חסדכם ואמתכם מתי יבוא עד מקדשי אנשי נבון דבר מפי כל אשר יבוא לצבא מאתכם צבא אגרות דוברות אשה אל אחותה ואין איש מתחזק עלי להשכילני דבר כאשר עם לבבי ואוכלה אוכל וראיתי ברעה באבדן עדן ועדנין ימים ושנים עם ה׳ וצאן ידו. אמרתי בלבי כי אין דרך לעמוד על אמתת כל אלה כי אם פה אל פה וניב שפתים ישק משיב אמרים נכוחים קשט דברי אמת וארד היום יום בשורה אל הגן

עין משפט למען הציל את נפשי מגאון תנואות תלונות ושאננות ענות המלינים עלי כי אתה אל עמל ואון תביט ושד וחמס לנגדי לשמע אזן רשע מכתיר את הצדיק לכן עלצתי ברוב תחנונים את פני האיש אשר אלה לו האמת והשלום תמים דעים לא ישכון באהלו עולה ולא נמצא עול בשפתיו נודע הוא בשערי חדרי מאורי תהלתכם מנעוריו ועד הנה נוצר אמונים איש אשר רוח אלהים חיים בו לעמוד על אמתת כל אשר בארץ ידעתי נאמנה כי אל אשר תהיה שמה רוחכם רוח נדיבה באהבה ותיבה מרובה תסמכני על פיו פה קדוש פנים בפנים דברים אמת עליהם אין להוסיף, ועל ידי המפואר ומעולה ר׳ חיים המון נמצא כעת הנה וארח בחברת גזע ההוד מטע החשיבות תפארת השלמות התורה והאדם החכם השלם כמה"רר יוסף ן׳ ויראה יצ"ו את זה חזיתי ראיתי איש מהיר במלאכתו מלאכת שמים לא יגרע מעשות פרי ונגרע מערכי וחקי כי יגרע נטפי מים מן המקדש הם יוצאים להשמאיל ולהימין כי אם אל אשר ישפהו טוהר זוהר זהב שכלכם על פיו במכתבכם שמה יפנו ישע [וְשִׁעוּ?] רעיוני מחשבותי ולחתי שמה מרכבות התחכמות כל מעייני ומאויי ולכן בהן חיי רוחי שיחי עד תום כל אשר ישעו לכבוד ולתועלת תוחלת ממושכה לקדושת גדולת תורתכם עצה נמרצה וגבורה בצורה למלחמת חובה נאוה עלי ועל ביתי בכל תוקף ומיני בחוני קיום ואיום אשר תשאל נפשכם העולה היא למעלה כל עוד נשמתי בי באוני והוני וגאוני ושאוני בה׳ בטחוני חסד אֵל כל היום יסב יסעדני לתמוך כבוד שמכם ואמרת ה׳ לעולם דברכם נצב מגמת עצמת פני כי תטו אזן לעשות את אשר הגשתי לפניכם ואל זה אביט אחריש עד בוא דברכם ואני הנני חצני נערתי גמרתי אומר הכינותי את לבבי ברוב שיחי וכעסי דברתי עד הנה למען לא יאמר עוד בקרב במחניכם קדוש עוצם עיניו מראות ברעתכם מתעלם מהתיצב מנגד לשבר מלתעות ומשניו שני אריות אשליך טרף תמיד להצמיד ולהעמיד גאון תפארת קהלתכם. והיה האיש אשר יתגרה ימרה את פיכם פי החירות לכל דברי אלה העידותי בו היום שאם אשים את פני עיני ולבי כל מעיני סרעפי בקרבי בעצת ה׳ לעולם תעמוד להצמית ולהשמיד ולהכרית כל הקמים עליכם מקרב אחיכם מקטן ועד גדול הוא היום בעיניכם וכנגד פניהם. וגם אמת את זה ראיתי תמיד הטוב והישר לקרוא שלום תחלה בארץ טרם יראון את האלהים.

והנה הרבתי חזון נפרץ וביד לשוני הכבדתי הגדלתי למעניתו כל האפשר כאשר תעמדו עליכם דברי תוכחות ארחות חיים וחסד כי ישכיל להטיב, ואם אין, הנה אנכי שולח את כל אודותי איבותי ושנאותי באף וחימה ואימה חשכה ועלטה היא על כל המורדים והפושעים בכם לא יכופר עונם בזבח ומנחה עד עולם. וכי יחפצו ירצו בחיים מובטח אני באיש ההולך לקראת הדרת חסדכם ותחת כנפיו יחסו אביוני עניי בני מחשבותי לחננכם בטוב לקחו וטעמו והריחו ביראת ה׳, ישקיט כל

שאון גאון קול סואן ברעש מהיום הזה ומעלה זבובי מות יבאוש יביע שמן רוקח השמן הטוב היורד על פי מדותיו, כי תפנו לעשות תשכילו להיטיב על פי דברי אשר שמתי בפיכם עלי ועל בית אבי העון והחטא אשר יקרה לכם ח"ו ואני תמיד על המצפה רצפי שרפי קדש ומשמרת עבודת משא ועבודת מתנה באמנה ולב טהור עינים מראות ברע אשר ימצא ח"ו את פחות מצעירכם ואדירכם ברוח נכון בכל עת ופגע יקרה אתכם. ויהיו נא דברי אלה אשר שמתי בכם אשר התחננתי למול רוממותכם, תרב גדולתכם תסוב תנחמני כימות עניתני נפש בצר לכם. אך אם שלום ואמת יהיה בשעריכם תרננה שפתי תרועה בתשועה תשועת יפעת הררתכם, שוש אשיש בה' תלבישני בגדי ישע פארכם מעיל צדקת חלקת אבקת רכולתכם אעטה מעטה תהלתכם עולמים ולדורי דורים ירים ה' לרחמכם ולי אני נאמן ברית אחותכם שלותכם ידרוש ועל דברת יקרת עזרת תפארתכם כל תחנה כל תפלה ישא, ישא ה' פניו אליכם וברוח חן ותחנונים ישפוך שיחו בכחו יגדל נא כח ה' להשבית מתוככם כל נגע וכל מחלה לב ירפא משובותיכם וישימכם לשם ולתהלה בארץ.

משה בכמוה"ר יוסף המון.

V

צבי צבאות קדוש ישראל עדי עדיו גאון יעקב מצדיקי הרבים כוכבים נשיאי העדה קרואי מועד לכל דבר שבקדושה חרושה על לוח לבם אמן. כן יעשה ה' כל הימים יחד ירוננו דרכי ההצלחה והחשיבות למעלה ראש לפני כל אשר בשם תפארתכם יתהלל אמן.

חסדי ה' אזכיר כי לא תמו שלומי המדות תהלות ה' כי לא כלו רחמיו מנעמי תמימים וישרים בלבותם מה נאוו על ההרים דרכי גאון עוזכם רגלי אילי צדק לחזק בדק בית ה' נאוה קדש. מה יפו פעמי זממי גלגלי אגלי טללי צללי ערב מהירי הנטיה להשמיע שלום השקט בטח בדד עין יעקב. אעירה כבודי ארים ראשי כי העיר ה' את רוח טוח יצרי ברי לבב הפרכי נסיכי אדם תקות תאות יראיו וחושבי שמו נקהלו נבהלו נחפזו אבירי גבורי כח בלב טהור בטהור ידים יוסיפו אומץ התאחדו הימינו לעורר את האהבה נאוה אהבת האמת בקנאת שנאת מרעים יכרתו מרגשת פועלי און ימחו מספר חיים הם וכל אשר להם, ולהם יבקש זכות בסתר ובגלוי שמחתי לראות מראות אלהים עולים גדולים אשר בארץ תגל נפשי באלהים יש ויש אתנו יודע רבונו דורש עלבונו באונו והונו ועל כל דבר פשע לפסע ובין המות לא יחריד ולא ישכב עד אשר אם כלה לעשות דין עני ואביון. ולעת כזאת

מדוע אָדום לבוש בגדי נקם תלבושת בושת פני כסתני הציקתני רוח בטני עד הנה כי אראה מעמים שלמים רמים ועצומים ממני עיניהם מראות תום לבבי ואין איש עד הנה אתי ובעטי עיט צבוע נהלתי ובאתי לאטי מתהלך בקרב מחניכם קדוש יאמר לו ואביש ואין עוזר מתעזר כח מתחזק עמי על דבר כבוד שמכם ואשתומם להתרומם מבלי סומך תומך משכן כבודכם על דבר אמת וענות צדק ח"ו עד כה. אנה עליזי גאות תאות גבעות עולם, חזקו ידים רפות נחרפות בשפתים רפות ולב עמוק, אל תחפזו ואל תערצו תגורו תשורו פני איש תהיינה אזניכם קשובות ועיני מעייני השגחתכם פקוחות תמיד תשמיעוני תודיעוני אורח חיים נעימות בימינכם. אנה פני הדרתכם מועדות שם יפנו כחותי מַקטן הוא בעיניו כראש שבטי ישראל הוא בעיני אענדנו עטרות לי כגדול הדור על שכמי אשאנו. וכי יזידון אנשים נואשים נבאשים ומחפירים לאדירי עם יגשו לשבור דלת אולת אהבי ומאווי תסוב על צידי ציר נאמן לשולחיו עדי בחותמי צדיק באמונתו יחיה והריחו ביראת אמרת ה' סגורה ומסוגרת היא לבלתי תֵת יוצא ובא מדַל שפתי וחוצה כי אם בשפת אמת בשם תהלתכם תכון לעד אחות לבם קטנה מזומנה נכונה באמנה לבכר להכיר הבכור כבכורתו והצעיר להיות באלפי יהודה, ושָדַיִם לה שדי חמד הצלחתכם נכונו בעדי עדיים גאה וגאון וגובה לבב בדרכי ה' בידים תתפש תחפש לנפץ כל עושי עולה. ואם ידי משה כבדים הלא מתמידים הם נועדים צמדים להתם חשאת המורדים ולכלה פשע הרודים בעם האובדים בגלותנו וארץ הריסותנו הלא לאמונה ידי אֶמונה עד בא שמש צבא חליפותנו וזרחה שמש צדקת אבקת חלקת מחוקק ספון. ואהה ואבוי פירוד לבותיכם ורון שמחת חדות אחות מעוזכם כיום הזה ובור וחור נקיון כפי והגיון לבי תמכו ידי מזה אחד ומזה אחד אדדה כל שנותי וכחומה רמה ונשגבה לבנות עליה טירת דירת כוסף אמתי ותשוקה נמרצת ומקובצת מכל כלי חמדה ובאגודה ועבודה רבה לכלכל לסקל עד הקל מעליכם טרחכם ומשאכם וריבכם ואם דלת נצור על לוח לב צדיק הארז בלבנון ישגה ויזוב ניב שפתים כי ינוב ושָנִי עוני הולעת יעקב למטהר כי היו ידיו שעירות כידי עֵשו למלחמת חובה באהבה יתירה וחִבה מרובה. חרב אֶל קרב הבַדים המנדים ליום רע ועמק הצרים הפנים לפנים ונואלו, חרב אל גבורי אבירי אדירי כבירי כח אבנים מפולמות כחם פיחם בשיחם ורוחם נלחם בם לפתות בפיהם ולבם בקרבם לא נכון לעשות הטוב בעיני אלהים ואדם, חרב אל משושיו ואל לבו בקרבו ורכבו מרכבות רבבות אלפי זהב וקנינם נמכר לצמיתת כריתות שאול ואבדון האלמנה שפתי שקר שפתי נפתלי לבב בקרבם ארבם תולים קללתם מפתם (חרפתם?) ובושתם באחרים ימירו כבודם והודם בתבנית שור אוכל עצב ודבר שפתים אך למחסור בתבנית תרמית לשון תהפוכות הכרת עוד ידם בסודם והודם לאידם נטויה גלויה דחויה בראש כל חוצות וכפיהם פרושות פרוצות נפוצות להבאיש

להביע שמן רוקח לוקח נפשות חכם בעיניו יקח מצות להשמיע במרום מכון ההצלחה בשמחה ובטוב לבב דבר כבוד שמכם כי רב הוא וצדקת הרבים וישרת יערת (יקרת?) גבורות הדרת פני עיני העדה לנגד עיני ולבי שם תכון תפילתי קטרת אוגרת מסורת ברית קדש צדק ומישרים לישרים בלבותם נאוה תהלה ותפלה זַכה הרימותי ידי לאל עליון כי אשא אל שמי מרומי התשוקה והחמדה והחשיך ידי עֵדי ושהדי במרומים לקנא לאלהיו אמת אם שנותי ברק חרבי נוקמת נקם ברית לחבוש לנשברי לב אל אלהי הרוחות ובטוחות לכל בשר אֵל אלהים הוא יודע בוחן לב וחוקר כליות, וישראל עושה חיל הוא יודע גם היום הזה כי כל ימי צבאי אוחל מתי תבוא אלי דברת יקרת שיח ישראל, אשתונן להתבונן ואכונן לכונן על יתר שאת ועל יתר עֹז ותעצומות תועלת הרבים ועלי משים ישים לעומות קדמת פני, את כל דרכי עמו ישראל לאהבה, זאת מנוחתי אוותי ותקותי עדי עד חיים באפי ונפשי בכפי אשים מנגד לאיש כסיל עובר את פי ה׳. לא אשים לנגד עיני ענבי ענוי נזירכם ודברי בליעל יצוק עמו פלגי שמן אונו והונו בשאונו וגאונו כקוץ מונד כלהם מועף ביעף צרה וצוקה ומצוקה בוקה ומבוקה ואיש יגע מהם ומהמונם ממונו של חסד הוא מחוט ועד שרוך נעל במעל במרד למרות עיני כבודו שפל מארץ קולו ומעפר תשח אמרתו שרף ישרף בשבת הוא וכל אשר לו חרם לה׳ יחרם כל רכושו נפשו ומאודו, יכרת ה׳ שפתי חלקות מתדפקות מתרפקת על דלתות עבותות מצוקות אבקות הספקות הרכילות ותִפְלות הדוברות אמרות דברות עברות וצרות חוברות על צדיק באמונתו יחיה, עתק אבק התנכרות והכפירה במחלת גחלת נחלת עבדי ה׳ וצדקתם באמונתם לעולם תעמוד לימין אביון העל אלה אחריש אתאפק כי תחרישו ותמישו ותמישו ידכם דמים מלאו, תתנו ח״ו כתף סוררת לבלתי השגיח להניח כלי קרב באויבי ה׳ בוזי שמו, ומשלוח ידם בפידם להם שוע תשיגנה עיניכם הראות בארובות מראות מכאובות יושבי עיר תהלתכם ובני תורה מרה להם על זאת תאבל נפשי ונפשנו יבשה עיפה להורגים השואגים להמית ולהצמית כבוד גלות חיינו ואורך ימינו יתר סתר לנו חמדת הדת לחכמי ישראל, אי שמים שומו על זאת חרבו מאד חרבו כל פריה גדוליה ואצילידה, הלמענכם תעזב הארץ ויעתק צור ישראל ממקומו חלילה אם לזר התחשבוני מעבור לפני צבא קטן וגדול שם הוא בתוככם חלוץ הנעל חלוץ לפני פני מלחמתכם. נכרי הייתי בעיניכם כמתיתע כהשתעשע לאהבת קרבת כלולתכם אשום ואשאף יחד כי תפרעו העם ממעשי ההבל מעצבון ההעדרים ותשועת עולמים אתכם נדחה ידכם לעת כזאת השב תשיבון עטרה הדורה בגבורה ליושנה וחפץ ה׳ בידכם יצליח למכוכה ארוכה ומרפא רפאות תעלה בתהלה תעלו על מזבח ה׳ ההרוס ח״ו בקרב מחניכם היאמן כי יסופר או ידובר לא נחֲלתם עד הנה על שבר בת רבים ושבר על שבר לחכה חכמי ישראל לא זעתם כהתם

פושעי ישראל בגופם ואפם לכבות גחלת תוחלת מקוה ישראל מורה דעה ושמועה כיום הזה, אנה נוליך חרפת חירפינו וקנאת בית מועדנו ושממות היכלי ענג בחבל חבל יודעי דת ודין, אנה אני בא כבוא שבר על שבר לעֶבֶר פני וקשר אמיץ באושר כושר קשר קשר גדולינו כארי בחרי יכסוף לטרוף חוסן ישיעות ויקר יקחו הלא זאת לנו מאז היינו לגוי אדירינו על שפים כשועלים בחרבות מחרבות נדדו הלכו מפני בני עולה יוסיפו לענותם ולפני יושב הארץ מבאישים את רוחנו לבלתי תת לנו תחנה ומגינה למגינות ולעינכם ולא יסקלוני ולא יודע לעינינו העמים נזעמים, כי חכמי ישראל וגדולם וצורם לבלות שאול יסורי בארץ יכתבו במקום המשפט שמה הרשיעו אנשים צדיקים וחכמים וידועים לשבטיכם שבתכם בתוך מרמה וזמה תשמיעו לכל אויבינו פלילים אחלי גדולים חקרי לב המתנדבים בעם נגע כלכם ישימו לבבכם לסקל ולסכל עצת נאצת המנאצים ההם ובקול ענות מחנות אלהים בגבורה אורו ארור השביעו ממרור כל נגע כל מחלה אל לב כל איש אשר נשאו לבו משאות שוא ומדוחים להדיח להקדיח להעיד על האנשים החכמים שלמים הם אתנו בבלי דעת והשכל התעו אותם המטים עקלקלותם תולכים גבירי את פיעלו און יודע לעיני כל שנאת קנאת חלאת הדוברים עליהם עתק ולפני שופטי הארץ התיצבו מנגד לסתור דברי אמרי נואש נבאש בעיני אלהים ואדם ומה גם עתה היום תחלת מעשיכם לדור דורים צדקתכם עומדת לעד ואתם אבירי אדירי ישראל פרייכם פרי צדיק עץ חיים תתנו ואחת לשלש שנים פרייכם קדש הלולים ענפכם תשאו ברבה תשאירו אחריכם תעירו אהבת האמת הוא מעוזכם. אחת היא שאלתי מאת שפלת יפעת חסדכם תצמידו תתמידו תמורת אברת כנפי חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו שפתותיכם, והיום הזה החלותם לשאול באלהים שלומי אמוני ישראל וכן תתמו השנים ואתם הרבים תבחרו לכם תמורת צפירת הדרת תפארת הנהגתכם ועל פיכם פה קדש יעלו לרצון על מזבח שלמותכם הנהגת כל איש ישראל כקטן כגדול יקובל ויקוים למען קדוש ישראל כי פארכם בכל מיני אופני הקיום ובכל תוקף אֶדר יקר הוד והדר לבשת למען לא יזבחו עוד בני ישראל לצעירים נארים המים ?) המריים המאררים ולמען כַּלֵּל את תוגת שאגת דאגת הלבבות, והשקט שאון גאון המחלוקת, ובכם יחסו עניי אביוני גלות החיל הזה אשר העניות והדַלות לא הניח להם עדה חמודה, וכי יצעקו בנפש מרה ורוח סרה אַל תשימו לב, כי מרוב שיחם וכעסם ידברו. אך בדבר הערכים מה דמות תערכו להם להטיבם באפשרי, גם ידעתם כי בטרם שום אבן לפנה בתוך העיר תעלה הבונים הראשונים גבלו גבולות שמו חקים בקרב מחנה עוזכם בפרט על דבר עשות הצמר שלא יתערב בלבן נכר ונכריה עבודתכם לא תהיה כי אם בבני ישראל וזר לא יעבוד בתוככם ולא תהיינה בנות ישראל לבז ולמרמס ואלמנותיו לא תבכנה להעדר הפרנסה, כי הרבו רבות שפחות במלאכה ירדו לחייהם ועיניהם

רואות וכלות. ם בדבר בגדי חפש ומלבושים המובאים מחוץ עיני השגחתכם תהיינה פקוחות למנוחות העם אשר אתם בקרבו עם כל אלה הפרטים וזולתם ידעתי נאמנה תשיתו לבבכם לחֵילה באורח חיים וחסד עמכם לתמוך עניי עמנו חסד ואמת כאשר ישפטהו נקיות זהר זהב שכלכם גבוה מעל גבוה אותו תשמרו לעשות לגזור ולקיים. ויקימכם אלהים לעם סגולה ככל דבריו הטוב עשה יעשה לכם בית נאמן ולי אני אשר בשם תפארתכם אתפאר אותי יום יום תדרשון כי דעת דרכי תועלת וכבוד חשיבותכם אחפוץ למען דעת כל אשר בשם ישראל יכינה נכון לבי בקרבי לחשוב מחשבות לבלתי ידח ממני נדחם מקצה השמים, ובכל צרותיכם צר וסר מר המות נבחר לי מחיים כי ישמע עוד בגבול זבול משכן כבודכם ומעוט הנהגת וקוצר רוח נדיבה ח"ו מהתיצב מנגד לכל איש מר נפש ואיש מצוק ואיש רב מעשקות קטן וגדול השם תשימו את עיניכם אל הגזלה אשר נגזלה, בין מַלְוֶה בין ביד רמה החרם תחרימו נגדו עד אשר יאשם ובקש פניכם. אך בזאת נאות כעת לעת כזאת לאיש אשד אלה לו, ההתנשאות וההתגברות עושה בעברת זדון מוסר ישראל לו ולאחרים כי יכנע לבבו הערל לבוא במסורת ברית בנפש זכה ורוח נמוכה לדבקה בכם כי יהיה אפר תחת כפות רגליכם וה' יסלח לו ושב ורפא לו, ואם אין, הועדותי בו שמים וארץ לעיני רוממות ענות צדקתכם, בהלמות עמלים אשיתנו בָּהּ איסרנו כשמע לעדת שוטני דת ודין, ולא אתכם לבדכם אלופנו מסובלים בדבר הזה כי עלי עון ועל ביתי להכנס בעובת קורת רוחכם תמיד על המצפה אצפה לראה מה יעשה בקרב מחנכם קדוש, והנני בעניי נצב מרחוק נעצב לבלי חק כאשר יגיד תהלת הדרת ישרת החכם כמוה"רר שמואל יצ"ו המוביל דברי תחנונים אלה לעומת מחברתכם על כן הסכמתי למהר לשלחו בטרם תבוא השמש מחצפת מעצבת רוח נשברה בתוך לבי לפניכם ח"ו כנשמע על גפי רשפי אור אשכם בכל תעצומות לבוא בנקרת יקרת צור לבבכם וחלקכם חלק ה' מנת חלקי וכוסי להמציא דמי וחלבי על מזבח שלמותכם, להטמן בעפר ארץ ובראש דלים דללו שפתי ולבי בקרבי יעטה מעטה תהלות תשועתכם ולא אמיש כצור החלמיש מעשות מעשה שלום תפארתכם ואתכם יהיו כל מעיָני ועיני לא למעכה להתגדל ולהתאדר מיתר שכני, ולא למטה להפטר מידי כידי עבודתכם הגבה למעלה מחקר, העמק שאלה באָלה ובשבועה נגד ה' ונגד זקני עם ועיני העדה עדת חמדת קבוצת שלמותכם הנועדים נחמדים מזהב ומפז רב בכל עת ובכל זמן נאמן ומזומן לברית גדולת קדש תהלתכם,

משה בכמוה"רר יוסף המון ז"ל

VI

אדר היקר לכבוד ולתפארת לתורה ולתעודה גאון עוזינו אב לבנים
גבירנו הצניף הטהור על ראש גלותנו נרו.

כי אראה שמיך שמֵי מרומי ערפלי טוהר נקיות זוהר זהב שכלך יערפו אגלי טל אורות הוד יפעתך מרחוק יריח יריע אף יצריח יַשַּׁב רוחו רוח דעת ויראת ה׳ יזלו מים חיים מֵימי בשמי ונעימי אמרי נועם חכמתך, נפשי אויתיך אך רוחי בקרבי אשחרך בבלי חוק מרחוק האדון נראה לי בעבותות אהבת עולם אהבתני ע״כ משכתני בם חסד ואמת בחבל כתביך מלאים סולת חן וכבוד מעשי אצבעותיך כתב אשר נכתב מצור שכלך גבוה מעל גבודה חוצב ונחצב יורה מראה כבוד הגיונך רשפיך רשפי אש קנאת חמת גבר על דבר אמת וענות צדק מים חיים מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה אהבת אמת ונהרות יקרות עטרות לא ישטופך נחלי בליעל לא יבעתוך מהתיצב מנגד לחזות בנועם מת ד, ישרים דרכי ה׳ ולבקר בהיכל יראת ה׳, ימינך נאדרי בכח כחה של תורה תורת חסד על לשונך לשון הזהב וזרועך זרוע תפארת ישראל ואור פניך פני אלהים ואדם כי רציתם תשיתמו ברכות לעד, הלא כרועה עדרו עדר ה׳ כרועה נאמן בזרוע יקבץ טלאים ותלאות והמון שואות ומשיאות יגרש יפיץ בלהות בהוות נסבו על הבית בית ישראל ובחיקו חיק האמת והשלום תשא פנים נזעמים לשון שקר עלות בלות ומטולאות תנהל על מי מנוחות שיחות טוחותיך ונחלי הלולי עדן תשועתך. גם אני שמעתי גאון שאון עליזי מזי רעב ולחומי רשף הפכם ה׳ באפו עדת ערוצים כוננו חצם על יתר שאת קשת גבורים בעיניהם ונכשלים נחשלים האמלכים אזרו חיל ורמֵי הקומה חכמים וידועים גדועים, וכל גבורים ארזי לבנון נטעו באצבע אלהים ישפלו לפני בוזי שמו יריאיו וחושבי שמו. אף לזאת יחרד לבבי ויתר ממקומו, כי אם כהני ה׳ תקראו מקודה ישראל מושיע המַתם את עם ה׳, עמדתם על חרבכם חרב פתחו רשעים והמכשלה הזאת תחת ידיך, אביר הרועים, פי שנים ברוחך לשום שפלים נואלים למרום, נבזים בעיני אלהים ואדם אבן מאסו הבונים בראש כל פנה בתוך קהל ועדה, וקודרים בחורים נחבאים אל הכלים בלי חמם ושוד, שגבו ישע נגד פניהם עוברים את פי ה׳ עוברי בעמק הבכא מעין תשיתמו לכל דבר שבקדושה וריב ומצה לדרוש בעד החיים אל המתים. הגידו לי שאהבה נפשי האם תמו שלומי המדות, האם פסו אמוני ישראל בני אדם גם בני איש מעיר ואֵם בישראל תשיאות מלאה קריה עליזה לא כן אבי, רואיך אליך ישגיחו אליך יתבוננו אל תפנו אל האובות חדשים מקרוב באו מארץ עיפתה כמו אופל שפל קולם ומעפר שריפות איפת רזון זעומה תשח אמרתם עוצו עצה עצת ה׳

לעולם תעמוד ותופר עצת רשעים ודרך חטאים זכרו אבד ולא יקום ודברך דבר אלהים יקום למעלה האלמנה שפתי שקר מתי שוא הדוברות חוברות הוות בגאוה ובוז, תשלח חרונך תאכלימו כקש כאש תבער עֲלֵי זית וכלהבה תלהט שמיר ושיר קוצים כסוחים באש שתו (יצתו?) תאכלם מכרם ה׳ נצר מטעיו תזרם כמו דוה הרוה את הצמאה ורוח דעת ויראת ה׳ על פניך יחכוף תשאם כן תרדפם בסערת יקרת גבורות תורות ה׳ בפיך ובצופת נופת שכלך ובשצף כִּסֵּף כוסף האמת תשימם כקצף על פני המים מי המרים המארריים ומים חיים מן המקדש הם יוצאים ביד רמה לעבור את פי ה׳. עמדו נא עמדו על עמדכם לתור לכם מנוחה לעיני עם הארץ יושביה שריה ושופטיה וכי תשאו משאות וארוחה מאת פניכם הלא עיני העדה ומנהגיה המה יעלו בתחלה וכל זר לא יקרב אליהם לא יעבור בם עור ופסח ואש עולה. ואתה מעוז ראשינו תאזור מתני צפוני טמוני תבונתך כגבר חבר חלוצי יעציך תשימם בחרי לכם אנשים אנשי חיל יראי ה׳ על פיהם יהיה כל ריב לה׳ ועם קדושים בארץ המה ואדירים כל חפץ ה׳ בידם יצליח לשום את משא מלך ושרים כחוללים מימים ומימה יבואו עליכם רוח המושל בארץ יעלה עליכם בני ציון היקרים המסולאים בפז האמת והשלום המה יעלו לרצון בתחילה על מזבח זוהר זהבי עבודתכם תחת הנעצוץ יעלה ברוש לכל דבר עבודתכם הלא אם קנה רצוץ לא תשבור ופשתה כהה לא תכבה תכבה את נר ישראל נר מצוה ותורה אור נוראות בצדק ימינך. ואני בעניי הכינותי לבי לה׳ אמרתי הנני אל גוי קורא בשמי בצדק נדרשתי לשאלתך ציץ מצחנו העמק שאלה או הגבה למעלה אף כי גליתי אזן אנשי מַצותיך ואת יריבך אני אריב והיה זה שלום ביתי בית תפלה יקרא לכל חיי כל עוד נשמתי בי ממקומי לא אמוש כצור החלמיש מעשות הטוב והישר בעיני אלהים ואדם אתם כנפש העולה היא למעלה והיו למאורות לי אני נאמנכם נכון למועדי רגל רגליכם רגל ישרה ועל במותי יעמדיני לכלכל את שיבתכם ביתר שאת ועז ותעצומות

משה המון.

VII

עוד לו.

עיני העדה לתורה ולתעודה המאירים לארץ ולדרים, התָּרים מנוחה לעם ה׳ וצאן ידיו יצ״ר.

כי אשא אל השמים ידי, קול תחנה קול תפלה בתהלה יגדיל ויאדיר שמכם וזכרכם מהעולם ועד עולם אמן.

מה אומר ומה אדבר ומה אצטדק כי אנכי סַבותי עד הנה בעזבת תת נקמת ה׳, אנכי חטאתי ואנכי העויתי באחור תגרת קמיכם להתגר

בם מלחמת תנופה נלחם בם כי אמרתי אולי יתעשת האלהים לנו ושב האיש אל אלהיו וידנו לא תהי בו. וגם עתה שבתי וראיתי מכתבי תפארתכם ורב רובי תוצאות תלאות יום ליום יביעו וידברו עתק יצא מפיהם אֵ דעות ה׳ כי לו נתכנו עלילות לדונם לכף זכות עוד יוסיפו לחטוא עודם הודם נהפך עליהם למשחית יתאמרו כל פועלי און לאמר מבלתי יכולת להציל, קדמוני שלום ואמת עד הנה, בוחן לב חוקר כליות יודע כי תמיד כל הימים אשתאה אחריש [אולי] ישיבו דרכיהם ומעלליהם ושבו בנים לגבולם ופן נהיה לבוז בקרב העמים וחרפת חורפינו נפלה עלי, היא המונעת ממני לבלתי צאת בעקבי נוה צדקתם לקראת אויבי ה׳ ומהתאמץ נגד מתקוממיו, ובמתקוממכם אתקוטט אריק חנית וסגור לקראת רודפיכם עד תֻלה (כלם ?). ומה גם עתה כי הצקתני רוח בטני ולא עצרתי כח מהתאפק מאז בא באזני דברי ריבות בשעריכם נלאתי נשוא פנים נזעמים לוחמים לי מרום שוד ושבר על שבר בקרב מחניכם קדוש יאמר לו, תמיד נוגשיכם מתגולל ברשע ופשע שוסע שסע פרצות לבלתי שוב מדרכו וחיה, ואל אלהיו וירחמהו, גולה עמוקות הוא יודע וישראל הוא ידע היום הזה כי מאז שאננכם עלה באזני בבוא דבר הדרת יקרת החכמים יצ״ו אלינו תמיד כל הימים אני מגואץ ועל משמרת עבודתכם אני נצב ונעצב לא חשכתי מערוך כל תלונותיכם לעיני כל המלכות לגלות אזנם טרחכם ומשאכם וריבכם על לא חמס וכל אשר נדברנו ועשינו קטנה או גדולה הכל היה במאמרכם ובמצותכם כחס על כבוד הדיין אשר נודע לפני כבודכם שמו בקרבכם, לא סרתי תמיד מערוך שיחי וכעסי לעומתכם על אודות תלאובותיכם, ומה גם עתה שנית כאשר הודעתי גליתי אזנכם בפרט המשנה הגדול רוסטאם פאשא יר״ה באמונה נתפעל התפעלות נמרץ לשמע רשע זדון איש אשר [אלה] לו אחרי כל דברי ההתראותי ותוכחותי באותותי אשר שמתי בקרבו כי את כלם נשבעתי באלהים אמן דברים כהויתן ערכתי לפניהם ואת אשר התאמצתי להשלים ביניכם כבוא ברוך הנה פנים אל פנים ואת אשר קבל עליו כל הימים, וכעת הוסיף על חטאתו פשע חרד חרדה גדולה לקראת דברי, וצוני לכתוב לו הגדולות אשר עשה האיש במכתב אמרי כושר וכל פרטי ענייניו מפורשים מכל אשר נתמרמר לעשות אשר ידעתי גם שמעתי מפי חשובי החכמים יצ״ו וזולתם את אשר הוא מקצף לעשות לכלל ולפרטים, נגזר מטעם המלך יר״ה יותן חוקר ודורש לחפש ולחטט אחריו לגלות פשעיו ומעלליו על ידיד ה׳ איש אמונים אשר כסף לא יחשב וזהב לא יחפץ ומלאך אכזרי גאוש (?) משער המלך לעבד עליו, ואלה יעמדו על הקללה לבער קוצים מן הכרם, וכל דבריו בספר יוחקו ויכתבו מִליו למחות את שמו מתחת השמים. כן סגנון המלכות לכן אנה גבורי כח עושה דבר ה׳ עמדו עמודו על נפשותיכם וחושו לכבוד שמים וכבוד הרבים אשר זכותם מסעייתכם, לערוץ אנוש מן הארץ. זאת שנית עשו אם יראה בעיני רוממותכם

קחו עמכם דברי טעם ולכו ובואו ושובו אל האיש שופט הארץ וכי תגידו לו כי עד הנה נרדפתם מהאיש הזה ולא יכולתם ברוב דברים טובים להמלט מדעת האיש הזה וגם התרגזו ושאונו עלה באזני רַבֵּי המלך יצ"ו עלו וגזר עליו את אשר נגזר, ואני עם כבודכם ראינו כי טוב לנו לחדול מכל זה כי יבוא איש זר לחקור באיתן מושב מעוזו ושעריו, והוא יתקן את אשר עוות האיש הזה, באפשרי כי יתן בידכם ערזי (?) על כל אשר העוה האיש הזה בשער מקומכם ואז תחדלו ממנו. ואם יתן אל לבו לַמרות גם הפעם עני ענוַתכם, הנה מה טוב ומה נעים כי תבחרו אנשים לצבוא צבא למלחמת חובה מלחמת ה' אני נלחם. וגשו לה ביל את פני האיש הגאוש ועבד ההולך לקראת עזרת ה' בגבורים האזרו חיל בכל תוקף, תגלה רעתו וחרפתו תמח בקהל רב ובקול אָלה בהמולה גדולה תעבירו במהנכם קול ה' בכח החרימו בשם החכמים גאוני עולם על איש מאנשי כאלוניקי להתאמץ להתיצב מנגד על דבר פשע האיש הזה ובערתם הרעה מקרבכם, והנשארים לא יזידון עוד. למעני אל נא תאחרו תשובת כתב זה כי יָצָא מאמר המלכות גם העבד נכון כל היום לצאת על דבר כבוד שמכם.

נאם נאמן אהבת אחות מעלתכם משה בכמוה"רר יוסף המון ז"ל.

VIII

עוד לו.

מפליא עצה עצת ה' לעולם תעמוד מגדיל תשועה ליראי שמו ולאהוביו כצאת השמש בגבורתו גבור בארץ החיים יהיו גם זרעו נכון לפני ה' נפש ברכה הדושן, גבירנו החכם עיניו בראשו מגיע השמימה ועל אחיו ישכון מרום מראשון כמוה"רר בנימין הלוי יצ"ו.

מעולם נסכת מראש אמנה מקדמי ארץ בני עמי טהור עינים מראות ברע, נוצר אמונים ומשלם על יתר טובה כפולה מעולה שתולה בנודה צדיקים יבורך תפארת יקר וגדולה כבוד אלהים צור ילדך חצבת ממנו ממקור ברוך ממקום הקודש תתהלך, לעולם דברך בפי כדבש למתוק, שב לעומתי בשמי מרומי הנעימי החשיבות ברוח דעת ברור בירכתי שפתיך מללו, להאיר נרי כי ראיתיך הגביר כחס על הנר מצוה ותורה לא יכבה, כחס על השמן שמן היורד על מדותיך לא יחסר ושמן משחת קדש ישראל משחת מאיש מראהו כמראה הקשת קשת רמיה יחלך צידו, נתן בענן יתר קטרת סמים דקה מן הדקה חסר ה' המיוחד מכל סמניה הבאיש הביע שמן רקח לוקח נפשות חכם הוא בעיניו ותארו מבני אדם גם בני איש יכלכל מחלתו מחלת לב ברוח נכאה מי ישאנה, כחס על הפתולה בלולה בשמן בהִלה נרה

נר רשעים ידעך ח"ו דעכו כפשתה כסו כבו את גחלת תוחלת ממושכה וכבודך עליהם יראה משתאה מחריש כבלע רשע בדינו צדיק ממנו ואנכי כמסתיר פנים הסתר אסתיר פני ואם אין בידם ארחיקהו ואל עמל וכעס כעסינו בהבליהם הבלי חמודות מדומות לא אביט ולא אתבונן כי חפץ חסד אני ולא אחפוץ בהשחתת עולם חלילה [כי] אתן יד להכשיל ולהטיל מום בקדשים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי בם בסגולה נפלאה ממנו אצבע אלהים הוא שעמדה לעומת חפשיות בחירתי אחזתיו לא ארפנו לא אתנהו אשיב רוחי רוח נכאה על העיט צבוע נחלתם, אם יסק שמֵי מרומי ההתנכרות והכפירה בעוז פניו ישנה, שם אתנה את דודי לו, ואם יציע שאול לו באלֹהי כסף ואלהי זהב שהם הרהיבהו, הנני להשביע בטוב עדיו ארחיב פיהו ואמלא אותו ברוח חכמה ודעת וכל טוב־מדומה־אדוניו בידו, כאשר גליתי אוזן הגביר אביו מאז פא"פ, אשא כנפי שחר נכון מוצאו בשיער עמי שָׁעַר בנפשו כן הוא כאשר יוכל שאת ישכנה באחרית ים הגדולה והתועלת עושר וכבוד אבוננהו אצרנו כאשון עיני נגרה ולא תפוג לא אשוב עד אשר אם כליתי מאויי וכל חפצי אשלים ולא אצטרך יד חזקה ויד רמה בחֵימה, רמה קרני באלהי וימין ה' רוממה תסעדני ועל במותי יעמדני לא תצא תקלה מתחת ידי ולא אעשה קטנה או גדולה בלתי אם אגלה סודי אל עבדי ה' יראיו וחושבי שמו כמוך היום וידך תהיה בו בראשונה להעמידו על נכון לבי לקדוא לו שלום ולברכו יתמוך כביד ולא יתן למוט רגלו רגל ישרה ורחבה ונסבה תחתיה פן תסוב עליו כוס ה', וה' בהיכל קדשו עֵד אמת בכל אשר תאוה נפשו הטוב אטיב עמו, וכמיב עברו לא אזכור את כל התרגזו עלי ועוצם אהכה מרובה חִבה יתירה נודעת לו בקרב לבי, וכדאי בזיון וקצף אשר לא ישמע אל הרנה ואל התחנה, והקשה את ערפו ואמץ את לבבו גם הפעם הגדתי היום לאל נערץ בסוד קדושים רבה נאזר בגבורה לא יתיצבו לנגד עיני כל ימי עולם לא אחמול ולא אכסה לא אשא פני איש לראות פניהם עוד, ידעתי בוא יבואו אלי אפים ארצה והתוַדו את עונם והשתחוו לי לאמר אם כבנים אם כעבדים עת תמצאנה אותם רעות רבות וצרות אשר לא ישערו הסתר אסתיר פני מהם לא יועיל הון ביום עברה ואם יבואו בקרקע הים כלו בחכה אעלה, ואם בין לכבים ישימו קֵנם משם אורידם לתת נקמת ה' בהם, וידעת כי חרב אדוננו המלך יר"ה משגת בארבע רוחות השמים אשר יַדַמו להסתר שם, נשגב ה' לבדו על עוברי רצונו, למה יצא מתחת ידי משפט מעוקל לבלע להשחית ח"ו משפחה או שבט לקנאת שבועת ה' אשר בינינו וקנאת חמת גבר אשר כמוני כהתל באנוש אחד הריקם יהתלו בי זה שנתים ישאוני במוט בשנים כגבר יין עברו. ואתה הגביר ידעת כי לא יתן הכפיר קולו ממעונתו בלתי אם לכד, העדותי בכם היום כי לא יתיצבו לעומת פני כל מיני אופני התעצמות להשבית מאנוש זכרם והפקדתי עליהם בהלה אשר כמוהו לא נהיתה, והיתה זאת לזכרון ולאות לבני מרי העוברים

את פי ה׳ בכליון עינים ודאבון נפש תחת אשר הרפתי למות נפשי וכבודי לעפר, ירדפם יעבור שלום לא אשוב מפני כל להכרית מעיר ה׳ כל פועלי און. און אם ראיתי בלבי, ישמע ה׳ את קול תחנוני קולי אל אלהים ויאזין אלי, אל תתן לחית נפש תורך מראות בצדק, כי עתה שלחתי את ידי לערוץ אנוש מן הארץ, וברוח שפתי אמירת אצמית אויבי נוראות בצדק יענני אלהי ישעי מבטח כל קצוי ארץ יקים את דברו הטוב להשיב לב אבות על בנים לה׳ אלהיהם, ומרשעים יצא רשע כי ישים אשם נפשו, ונפשי תגיל בה׳ נשיש בישועתו וגקיתי דמם לא נקיתי כל יצר מחשבות מבין יכין לבי תקשיב אזנו יתגלגל זכות על ידי זכאי הוא יסיר את לב האבן מקרבם ורוח נכון יחדש בם. והשיבות הגביר אל לבבך נכון דברו אלה יחד יכונו כי תערוך לפניהם שלחן מבחן צדק ומישרים ואת כל אשר ישנו בלבבם בשפת אמת תכון לעד תכין לבי תקשיב אזני ביותר מהר שאפשר אף על ידי איש עתי ואני אתנהלה לאטי עד בוא דבריך לששון ולשמחת לבבי, ששון ושמחה ישיגו כל אשר בשמך יקרא ואחריתך ישגא והיית רק למעלה על כל ברכה ותהלה כנפשך נפש טהורה וברה ונפש נאמן האחוה בברית אמת ואמונה.

משה בכמו״ה יוסף המון זלל״ה.

IX

חלק אדם מאל חכמת אדם תאיר פניו החכם השלם יצ״ו.

כי אשא אל שמים ידי שמי מרומי ההתנשאות לאחוז בכנפי ההתגברות וההתעצמות לאהוב את אוהבי ולשנוא את שונאי שבתי ראה כי טוב חסדך ואמתך אשר שמת בפי דברי רוח חן ותחנונים ידבר איש אשר אלה לו רבו כמו רבו דברו תוכחות והתנצלות נאמנה אל אי רוחו, כי ראיתי כתב מעיד ומגיד וידעתי את לבבו נכון עמדי להביא הנרצה אל נכון, אף כי עוצם האהבה השקועה וקרומה בתוך מורשי לבבי הם הרהיבוני לעומת פני חשובתך נפתי לבבי מר עובר על פשע מר דרור לקרוא דרור בארץ הריסתו ח״ו בארץ החיים אשר גרתה בה חיים וחסד עשית עמדי אשר כליתני היום מחטוא לו ח״ו ופקודתך שמרה רוחי ראיתיך גבירנו נצב על עין המים מי להבה הצרופה לכבות רשפי אש זרה שלהבת־יה בערה בו זה ימים רבים כונתך רצויה לשם שמים וגם אנכי הקשבתי ואשמעה אחד קדוש מדבר מתוך האש ולקול ה׳ אמיץ לכבוש את יצרי לבלתי יצא מתחת ידי משפט מעוקל ח״ו, ומה לאנשים אשר הבאיתי בכליותם חצי אשפתם באהבתם ותשוקתם חמתם שותה רוחי מרוב אונים איש לא נעדר כל הימים עליהם נשאתי נפשם וכבודם והודם עלי יראה. ואולם

עוצם תקף החכמה הרבה טמונה וגלויה לעין כל בקרב לבי לשמע אוזן חשיבות הידיד מישב נפשי חשקתיו ואהבתיו אהבת חסד וארבהו ברבבות עצומות חסד ואמת מן יצורוהו וכל יקר תפארת חשיבות נשא ורם גבירנו הנעלה צור ילדו ומקורם ברוך אשר ממנו חצבו ראתה עינינו שמעה אזני ותבין לה ואליך הגביר נשאתי נפשי כי ארא בפלגות נהרי נחלי דבש ונופת צוף הנהגתך ובידך אפקיד כבודי והודי כי תתם דרכך בכל אשר שאלת מעמדי. והנה כתב המשנה יר"ה לדיין לערכו ולשלחו הנה ביותר מה שאפשר ודברך אמת עם הנעלה איש חמודות גאון נפשינו אביו יצ"ו ועל פיו יחנו דברי אלה כאשר גזרת וכ' חכם כמלאך האלהים לדעת את אשר ייטיב לי בעיני אלהים ואדם ועשית כחכמתך. ואנכי לא אצתי מרועה אמונה אחריך בנימין בעממיך כל סתום לא עממוך, ובכל אשר נשא את לבו אלי עשה אעשה לא אסור ממנה, והנה כתבי אהבי פרשתי לפניו בכל אשר שאל גם הפעם, אף כי מאז נדרתי לו הלא אקימה דברי אתו, יקים ה' להם בית נאמן לעבוד עבודתו, ישימך אלהים, גבירנו שם שלום בארץ ואת כל אשר האמר נפשך החשובה אעשה, כי לא יתארך הדבר ותארך מיום אל יום, והרץ עומד על משמרתו לפניך להשיבנו דבר על נכון כל אשר יהיה יהי ה' אלהים עמך כאשר חפצת אמן. ועל משמרת רצונך אעמוד כל הימים למלאות מצותך נשבעתי כי לא ידעת כבוא השמש קטנה או גדולה אף הוגד לי כי בא השמש הארי אלישע שמו, ולא רציתי להסתכל בפניו כלל. תמיד עיני ולבי על כל דרכי הנהגתיכם כי תשיבוני את כל אשר יהיה שמה רוחכם ללכת והלכתי בדרכיו כימי קדם אשר התהלכו אבותיך תמיד יהיה תמים על ראשיך חן וכבוד והדר יעטרוך כאורת נפשך רוח נדיבה נפש נאמן האחוה משה המון.

X

אל השר כמוה"רר משה המון שלוחה מהחכם כה"ר דוד בנבשת.

כי תצא אש בוער כתנור ומצא קוצים כסוחים להרבות בשלהבה לאכול עניים מארץ ויהיה עם למאכלת אש או כי ישוב מגדל עדר עופל כרם ה' אש אוכלת לעיני העמים ויהיה למוקד אש עדת אבירים פלוטת בית סופריהם, מי לנו גדול ממשה ימשה מים רבים ממעון חסידתו המפורסים והנגלה ונוזלים מהוך בארו המופלג והמופלא לכבות את הדליקה והעמידה על גחלים ריקה עד שובה עפר ואפר וסערה תפיץ אותם, ואת האש הגדולה לא נראה עוד ולא נמות, כי יבוא בארצינו וכי ידרוך בארמנותינו נחל שוטף המה מי מריבה לבלע את הקדש עדת ה' וזרם מים כבירים שוטפים

כפרץ רחב יומתיו למחות מלכים מלכי רבנן, מי יעלה לנו בתחילה זולתך אדוננו לחתות אש מיקוד החסידות מים תביה אש ולהב אש אוכלה לחוך את המים הרעים עד יבושת המים מעל הארץ מתק שפתותיו הקדושות שפתי צדיק ידעון רצון, הוא הבאר אשר אמר ה׳, וקנאת ה׳ צבאות הדולקת בקרבך עם המורדים והפושעים, אש היא עד אבדון תאכלם האלהים בשמים ואדוננו לבדו על הארץ לעשות משפט עבדיו ומשפט עמו ישראל עשוק ורצוץ כל הימים ואין מושיע להחזיר עטרת תופשי התורה ולומדיה ויושביה כמשפט הראשון אשר צוה ה׳ את משה, והאיש אשר כלנו ואשר ערבב סייגותינו ואשר פרץ גדרינו בכל דבר שבקדושה והרבה הריסותנו ברוך הוא אבל לא לה׳, הוא השליט על הארץ חוא המשביר לכל עם הארץ משנה שברון את אשר יברך מבורך, אע״פ שיקבוהו אוררי יום החכמים מנהני הקהלות טיט שלהם אסר וטיט שלו שרי, וכל איש אשר לו נושה וכל איש מר נפש אשר יאסוף אליו הביתה זה יעצור בעמנו. והחרדים על דבר ה׳ המתעבים דרכיו המקולקלים תן להם ה׳ מה תתן ואל ימסרו בידו, וכי יהיה ריב בין אנשים ובא אשר לו משפט מיוקל לחסות תחת צל כנפיו, מי הוא זה אשר ערב לבו מן החכמים השלמים לומר לו איש פלוני אתה חייב, וכל משפטי הק״ק אינם צריכים עדה ומנין, כי כאשר תגבר עליו תאותו כן יקים ומי יאמר לו מה תעשה, ולהוציא ממון מפורעי המס אינו צריך למקל ורצועה כי מנהיגי הקהלות אחרי דבריו לא ישנו. ואם באנו לספר את כל הקורות העוברות מחול ימים יכבדו ואנחנו מעידים עלינו שמים וארץ יש בינינו קנאי בן קנאי ארי בן ארי אשר נדבה רוחו אותו להעלות על ספר ארוכה מארץ מדה קצת מהגזלות אשר עשו כי כלם רבו מארב ואין מספר. וגם אמנם בהיות צל על ראשינו סוכת הרב החכם הגדול יצ״ו שמע חכמתו המופלאות עשה שיראו מלפניו, ולפעמים היה נזור אחור מפני אימתו ויראת גדולת חכמתו, אך לא כל הימים, כי כמה פעמים ידע לב החכם יצ״ו עשה כרצונו ומפני גדולתו עם אצילי הארך לא היה נודד כנף ופוצה פה ומצפצף נגדו. וגם הוא הרב יצ״ו חתם ידו לאדוננו עם כל המרדים והזדונות אשר עשה, היום הזה נשארנו בעונותינו מעט מהרבה וכלנו יחד נחשבנו כבהמה בבקעה תרד נדמנו בעינינו קטלי קני באגמא. ואנחנו מעידים לפני אדוננו כאשר ידבר איש לפני ה׳ שכל גדולי הארץ וחכמיה מקטנים עד גדולים מה שאנחנו מוציאים מדלתי שפתינו טמון באוצרות לבבם בקרב מחשבותיהם ועזוז נוראותיהם ופחדם המוטל לנגד עיניהם יסלף דברי צדיקים ויכבשו את האמת, ואם אין אמת אתנו בכל הנכתב תרד אש אלהים מן השמיש ואש חרון אף אדוננו מן הארץ ותאכל אותנו ואת כל אשר לנו כאש תבער יער וכלהבה תלהט הרים. בפשע יעקב ובחטאת בית ישראל, הכוכבים ממסילותם השפיעו שפע הצלחה עליו

במכס קאקאפן מאזני מרמה תועבת ה׳ המגולל עלינו והמנפל עלינו הרע הזה, זה היה סבתו כי הוא יעוז בהוותו עם כל היאודים הבאים בשערי קקאפן וכל הימים אשר יקרא שמו עליו כל העם מקצהו את מוראו יקדישו ויעריצו, ומתעברו חוטא הוטא נפשו וכל היוצא מפיו אם במרד ואם במעל ידברו ויאמרו אמרת, יאמר שנו וישנו, ויאמר שלשו וישלשו ח״ו כמו שנאמר נודרים לחכמים ולמוסרים, ואע״פי שהלל והודות לה׳ רבים אשר אתנו קנאים פוגעים בו כי אמיץ לבם בגבורים ומורא לא יעלה על ראשם, אבל בעונותינו שרבו כל יתר העם ההמון נמוג ויגורו יצפנו במקצעות המשכן בירכתים יחד חבאו עניי ארץ פה להם ולא ידברו ורגזו וחלו מפניו, ויתמרמרו אלינו אוכלי לחמו לחם כזבים ואחוזת מרעהו וקל מהרה ישעסנו כשסע הגדי וכל יתר העם יסוג אחור ויעמדו מרחוק והוא במסכנותו ואנחנו במסכנותנו היינו לבז ואין מציל והמעות לא יתוקן.

La fin manque.

XI

מנחת יהודה תקחו בידכם בכלי ובבירור מלולי נשאת קולי
לבבי איך בשוק ילדות תסובב ועיניך כעורים קיר מגששים
ושירי איך בבור גומה תקועים ובאתם שם נלכדים ונוקשים
ואיך תשנו ואין שם מי יעירכם ונשתה כל גבורתכם כנשים
ומלאך הברית הן בא בשלום והאדון אשר אתם מבקשים

NOTES ADDITIONNELLES

M. le professeur Simonsen, de Copenhague, a eu la bonté de me signaler qu'il existe à Vienne un précieux manuscrit grec de Dioscoride, qui, d'après une communication faite en 1905 par M. Wentz au Congrès des Orientalistes à Alger, avait été antérieurement à Constantinople entre des mains juives : « Denique cum diu apud Iudæum quendam Constantinopolitanum, Hamanis medici filium fuisset. » Sous ce dernier nom, il s'en trouve encore d'autres en hébreu.

M. le professeur Kraus, de Vienne, à qui je me suis adressé pour avoir des renseignements plus précis, a bien voulu m'apprendre que le manuscrit en question est très difficile à lire.

Il est intitulé : Codices Græci et Latini photographice descripti, duce Scatone de Vries, tom. X, Dioscorides, Codex Ariciæ Iulianæ picturis illustratum, nunc Vindobonensis, Med., Gr. I, Pars prior Lugd. Bat. A. W. Sijthoff 1906, folio. Dans le *Proœmium* (de A. Premerstein), ch. II, « de codicis, dum Constantinopoli adservatur historia », on lit ce qui suit (col. 14) : « Tempore autem insequente, sæculo fere XVI, codicem, nescio quo pacto in cujusdam Iudæi manus pervenisse altero inscriptionum genere demonstratur; extant enim in imis plerumque picturarum paginis ipsa herbarum vocabula Græca lingua sed Hebraicis litteris transcripta. Atque sat. probabilis videtur conjectura, additamenta hæc Hebraica exarata esse manu Hamonis dum viveret Suleimani medici, penes cujus filium. Busbeckius anno 1362 Dioscoridem a se repertum esse testatur. » M. Kraus remarque qu'il s'agit sans doute de la note inscrite sur le feuillet du titre, note qui provient de la main de Hamon et est difficile à déchiffrer. Il ajoute que les noms de plantes grecs transcrits en hébreu sont accompagnés de noms arabes, qui rendent pour la plupart le grec. — Pour plus de détails sur l'usage fait de Dioscoride par des médecins juifs, v. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*, II, 650.

Sur p. 26 de mon article, j'ajoute que le ms. hébreu n° 41 de la Bibliothèque de Strasbourg contient des poèmes liturgiques d'Aaron b. Isaac Hamon, v. Landauer, *Catalog*, p. 63.

H. Gross.

UN JUIF

FOURNISSEUR MILITAIRE DE NAPOLÉON Ier

CONTRIBUTION A L'HISTOIRE DES CAMPAGNES DE 1812-1813

« Dans cinq ans, avait dit Napoléon à de Pradt en 1811, je serai le maître du monde ; il ne reste plus que la Russie, mais je l'écraserai. » Au printemps de 1812, six cent mille hommes, une armée telle qu'on n'en avait jamais vue jusqu'alors, pénétraient en Russie. Avec eux une bande d'aventuriers accouraient, attirés par la fortune du Corse, comme des papillons par la lumière. Mais il y avait aussi des commerçants dont l'esprit positif calculait les riches bénéfices que promettaient les fournitures pour cette armée géante. De même que le vieux coursier, lorsqu'il entend retentir le signal guerrier, dresse l'oreille et, oubliant le bien-être honnête de la vie bourgeoise, apparaît tout équipé sur les rangs, de même l'appel de la guerre de Russie mettait en mouvement plus d'un brave qui avait depuis longtemps imposé silence à son humeur belliqueuse et trouvé un refuge paisible au foyer domestique. Parmi eux figurait l'auteur de mémoires manuscrits dont l'amabilité de ses descendants m'a permis de prendre connaissance et dont les lignes qui suivent offrent quelques extraits [1].

Les événements des années 1812 et 1813 nous apparaissent ici sous l'angle particulier où les voit un négociant qui cherche à faire ses affaires à la suite de la Grande Armée. Nous le trouvons sur les traces de l'armée française en Russie, où il reconnaît immé-

1. L'original appartient à M. le Dr R. Huldschiner, de Hambourg.

diatement dans le lamentable système d'approvisionnements le vice fondamental de toute l'entreprise. Une captivité de huit mois en Russie, la retraite par la Galicie, la Bohême et la Moravie, les aventures de Dresde et de la bataille de Leipzig dans l'entourage immédiat de Napoléon, la rencontre du noble Poniatowski à la veille de sa mort, puis le dernier acte de la tragédie, l'armée débandée, dans une misère indescriptible, à chaque instant le cri d'alarme « Les Cosaques ! » et, pour finir, Erfurt, — tels sont les tableaux qui défilent sous nos yeux et dont le réalisme pittoresque fait honneur à l'art du peintre.

Isidore Lehmann — c'est ainsi qu'il signe ses Mémoires — né à Strasbourg en 1785 [1], était le fils de Léonard Liebmann Lehmann de Bischheim, négociant en gros et fournisseur de l'armée française, et de Hannchen Diespecker de Furth. A l'âge de quatorze ans il entra dans le commerce de son père. En 1807 il avait pris, avec onze autres fournisseurs, le chemin de l'Espagne, mais craignant à juste titre d'être empoisonné, à peine arrivé à la frontière, il revint sur ses pas.

Un de ses compagnons, Yoël Loeb Diespecker d'Aschaffenburg, sans doute un parent de Lehmann, nous a laissé une relation sur les destinées de ces treize Juifs. Diespecker avait échangé en 1800 son titre d'étudiant en théologie contre celui d' « employé » de l'armée française. Après avoir, en 1806, parcouru en tous sens la Prusse et la Pologne, il était venu échouer en Espagne au milieu de cette société. Lehmann rebroussa chemin ; neuf autres furent victimes de guets-apens meurtriers et de maladies insidieuses. Les deux survivants furent pris en mai 1809 par les insurgés et placés sous la surveillance d'un hôtelier. Ils devaient être fusillés aussitôt après. Dans son désespoir, Diespecker s'écria : « Schema Isroël (profession de foi de l'israélite), qu'avons-nous fait en venant de Prusse en Espagne ? » L'hôtelier entendit ces paroles et demanda aussitôt en français : « Etes-vous Juifs ? » Et comme, tout surpris, ils répondaient affirmativement, il se fit reconnaître à eux comme leur coreligionnaire : c'était un Marrane, ou Juif secret, dont les aïeux avaient été obligés, trois siècles auparavant, d'embrasser le christianisme. Il les prit tous deux à son service, l'un comme garçon, l'autre

1. [Isidore Lehmann, en hébreu Reb Itzig, était né en 1782 ; c'était un homme instruit dans les choses religieuses. Un de ses frères, R. Menke, mourut en faisant campagne en Espagne ; un autre, Léon, devint capitaine d'artillerie. Ses deux plus jeunes frères furent rabbins : Léopold à Belfort, de 1829 à 1876, et David à Wintzenheim (Bas-Rhin), de 1831 à 1878. — *Note de la Rédaction*, d'après une communication de M. le grand-rabbin J. Lehmann.]

comme cocher et, par des chemins secrets, il les fit parvenir à Barcelone, où ils furent en sûreté.

Lehmann avait également fait la campagne de Prusse en 1806. En 1808, revenu d'Espagne, il se retira avec une fortune modeste à Randegg, dans le grand duché de Bade. Il y épousa sa cousine Minette Lévi de Strasbourg, petite-fille du facteur de la cour Michel Lévi Heumann de Hohenems. Deux beaux enfants resserrèrent les liens de l'heureux ménage qu'une paix durable semblait devoir abriter.

Vint la nouvelle : « L'empereur part pour la Russie ! » C'en était fait du bonheur de la famille Lehmann : ni les prières, ni les larmes de sa femme ne purent le retenir. « Que m'importent femme et enfants ? » Le 3 août 1812, il était sur le chemin de la Russie.

Après avoir passé par Berlin et Kœnigsberg, où il rencontre de nombreux amis, qui entreprennent le même voyage, il traverse la frontière de la Pologne. Dès la première ville, Jurburg (Georgenburg), il est saisi par la détresse d'une vie figée dans sa malpropreté ordurière et où les conditions restent immobiles à travers les siècles. Lehmann recommande aux champions de l'émancipation de son temps de jeter un coup d'œil dans la cabane d'un paysan polonais. L' « eau de mort », un horrible trois-six, nivelle la société par le bas. Le Juif est le seul rayon de lumière. Toutes les professions sont entre ses mains. Cordonnier, tailleur, tisserand, serrurier, menuisier, potier d'étain, horloger, orfèvre, tanneur, meunier, le Juif est tout. Sans auberges et hôtelleries juives, il n'y a ni logis, ni pain, ni boisson. Le Juif est marchand, le Juif est voiturier. Il y a même parmi eux de bons médecins. Peu de riches, encore moins de mendiants.

Ce dithyrambe — et d'ailleurs Heine a entonné le même air — pourrait paraître partial dans la bouche d'un Juif. Mais il est confirmé, sans parler des Souvenirs d'E. M. Arndt (éd. Geerds, p. 131 et 176), par l'éloge que fait des Juifs polonais de son temps un professeur de l'Université de Cracovie, Schultes. Dans les « Annales de littérature et d'art de l'empire autrichien », année 1807, Schultes retrace les impressions qu'il a éprouvées en 1806 au cours d'un voyage à travers les Carpathes. Il décrit, d'un pinceau sombre mais fidèle, la misère du paysan polonais. Même les Allemands de la Galicie ne sont pas jugés très favorablement. Par contraste avec ces colons allemands, il cite le principe appliqué par les Romains : n'envoyer dans les provinces conquises que la meilleure population. Une seule classe d'habitants, dit-il, paraît encore mériter de demeurer dans ce beau et fertile pays. « Je parle des fils d'Israël.

— Ils sont les tailleurs, cordonniers, tapissiers, fourreurs, verriers, orfèvres, graveurs, ils polissent les pierres et cultivent les champs qu'ils afferment mieux que leurs voisins chrétiens; ils sont partout les hôteliers. » Souvent les voyageurs, au milieu d'une solitude, trouvent chez un Juif villageois de quoi se rafraîchir et se restaurer, « tandis que tous les habitants chrétiens d'un chef-lieu de district leur refusent un morceau de pain pour leur argent ». Schultes a soin de se défendre expressément contre le soupçon qui atteint d'ordinaire tout avocat des Juifs. « Je n'ai jamais, dit-il, emprunté de l'argent à des israélites » comme ceux qui ont écrit et agi contre leurs créanciers au lieu de les payer. Je n'ai donc aucun intérêt à exprimer une opinion favorable aux descendants d'Israël, que je considère comme plus nécessaires et utiles que nuisibles au bien de la Galicie. » Pour comprendre cette conclusion, on doit se rappeler que les Juifs de Galicie. à cause de leur prétendue infériorité, étaient considérés par la législation elle-même comme des citoyens de deuxième ou de troisième classe.

Cette peinture des Juifs de Pologne de cette époque. qu'au cours de son voyage Lehmann trouve de plus en plus confirmée par ses observations, explique le rôle extrêmement important que les Juifs de ce pays ont joué comme seuls fournisseurs de l'armée de Napoléon. Lehmann reconnaît immédiatement le danger que l'intendant général Daru a provoqué par son système, inspiré par une économie mal placée, de faire suivre derrière l'armée ses propres magasins. Ce qui s'était justifié dans des campagnes victorieuses devait devenir fatal dès le passage de la frontière russe. La cavalerie de Murat ne trouva d'autre fourrage que les grains en pied dans les champs. La conséquence en fut la perte de près de vingt mille, voire, si l'on en suit l'effet, de trente à quarante mille chevaux. La route de Kowno à Wilna, quatorze milles environ, était jonchée de cadavres de chevaux, au point que la voiture de Lehmann ne pouvait avancer qu'avec la plus grande peine.

Lehmann décline l'offre d'un poste lucratif dans l'intendance militaire. A Wilna il entreprend des affaires pour son propre compte. Après la bataille meurtrière de Moshaisk — appelée plus communément d'après le village de Borodino — et l'entrée de Napoléon à Moscou le 14 septembre, Lehmann se rend avec un commissaire de guerre, chargé d'établir des magasins derrière l'armée, à Smorgonj, à trente heures environ de Wilna, le même endroit où peu après, le 5 décembre, l'empereur devait abandonner l'armée en retraite, dans une détresse indescriptible, pour rentrer en hâte à Paris.

Contre son attente, Lehmann ne trouve aucun ordre à Smorgonj. Il est plus heureux à Minsk, où l'on avait installé de très grands magasins et des hôpitaux. A Minsk arrive un jour, escorté par des grenadiers de la garde, sous la surveillance d'un haut fonctionnaire de la cour dont Lehmann était l'ami, un convoi de vingt-huit voitures, contenant d'innombrables objets de prix, pour la cour de Napoléon. Le fonctionnaire invite Lehmann et ses compagnons à poursuivre leur voyage dans sa société. Mais le même soir il reçoit du maréchal de la cour Duroc l'ordre, daté de Moscou, de rester jusqu'à nouvel ordre à Minsk avec le convoi. Lehmann n'est pas peu étonné quand le fonctionnaire lui fait connaître confidentiellement les ordres qu'il a reçus et exprime la conjecture que Napoléon fait un mouvement tournant pour prendre les quartiers d'hiver sur la Dvina ou la Milia. Jusqu'alors on ne répandait que des messages de triomphe ; pourquoi tout d'un coup la retraite ?

L'inquiétude fut bientôt accrue quand, près de quatorze jours plus tard, l'intendant général, le comte Daru, conclut à toutes les places, depuis Wilna jusqu'à Smolensk, des marchés considérables pour la fourniture des approvisionnements. Ce mauvais payeur faisait maintenant de grandes avances aux fournisseurs. Seulement il fallait livrer vite. « Celui qui avait eu auparavant des relations avec cet homme féroce, dit Lehmann, et voyait combien il était maintenant agréable et prévenant, pouvait en conclure qu'une grande détresse était imminente. » Cependant on ne croyait pas le danger si proche, car on était sans nouvelles de l'armée Les Cosaques interceptaient tous les courriers.

Le 11 octobre, Lehmann et ses compagnons acceptèrent de livrer dans l'espace de huit jours 40.000 quintaux de farine dans les magasins de Mohilew d'Orscha, qui fut en effet, grâce aux fournisseurs juifs, un poste de salut pour les débris de l'armée, et à Stariza (Storrison). Le contrat était déjà dressé, il ne manquait que les signatures. Dans l'intervalle, midi sonna et l'on se mit à table. Alors, raconte Lehmann, « on frappa à la fenêtre. Je me retournai : c'était le fonctionnaire de la cour qui me faisait signe d'aller le retrouver. Je fus effrayé par la pâleur mortelle de son visage et m'écriai : « Pour l'amour de Dieu, que vous manque-t-il ? » — « Cher ami, répondit-il, gardez votre contenance : cela nous manque à tous. Voici les ordres que j'ai reçus à l'instant par le gouverneur ». Je lus : « Au reçu du présent, vous reprendrez aussitôt avec la plus grande hâte votre retraite sur Wilna avec vos voitures chargées. Vous vous ferez donner une escorte aussi forte que possible. Duroc ». Le fonctionnaire ajouta qu'il savait par le

gouverneur qu'aucune autre route n'était libre que celle de Wilna. Il nous conseillait donc en ami de prendre avec lui ce chemin. Dans une demi-heure au plus ses voitures seraient en route, protégées par douze cents hommes des grenadiers de la garde. L'armée était en pleine désorganisation et on ne pouvait plus songer au salut.

Lehmann et ses amis chargèrent aussitôt six voitures de leurs effets. Ils durent abandonner des équipements et des approvisionnements pour plusieurs régiments, qu'ils avaient achetés à leurs frais pour les revendre le cas échéant au gouvernement et qu'ils ne purent placer dans le désarroi général. Ils perdirent ainsi non seulement l'argent qu'ils avaient apporté en Russie, mais encore tout ce qu'ils avaient gagné jusqu'alors pendant la campagne. Arrivés sur la place du marché, ils apprirent par le commandant de la garnison que l'armée russe commandait déjà par ses cosaques la route de Wilna. Il les engageait à rester à Minsk. Avec ses deux régiments, petits mais bons, de troupes allemandes et ses deux mille hommes de cavalerie, d'ailleurs mal montés, il résisterait à un ennemi dix fois supérieur, pour obtenir au moins la capitulation la plus favorable qu'il pourrait, dans laquelle eux aussi, les deux fournisseurs, seraient compris comme tous les militaires. On resta donc à Minsk.

Dans la nuit, la brigade allemande fut envoyée avec ses quatre canons à trois ou quatre milles de la ville pour observer l'ennemi. La cavalerie devait reconnaître l'autre côté. Pendant les premières vingt-quatre heures, cette petite armée fut décimée. Alors tous ceux qui pouvaient porter une arme, fussent-ils incapables de la manier, même les malades des hôpitaux militaires, furent rassemblés à coups de trompette, et cette troupe à demi-morte fut rangée en ordre de bataille sur la place du marché. Du mercredi au dimanche, pendant trois jours, il ne se passa pas d'heure que la générale ne fût battue. Le dimanche soir, comme toute résistance paraissait vaine, le gouverneur se décida à vider la place. Le maréchal de Saint-Cyr et lui, avec trente à quarante cavaliers en tête, derrière eux le reste de l'infanterie, sept cents hommes environ, et tout ce qui pouvait suivre à la course ou en voiture, se dirigèrent à la lumière des torches vers Moscou. Peu devaient échapper. Ils partagèrent sans doute le sort des victimes de la Bérésina, au milieu de laquelle les cadavres d'hommes et de chevaux formaient encore, disait-on, plusieurs années après, des îles sur lesquelles des myosotis en fleurs rappelaient les journées de novembre 1812.

Lehmann et son ami se laissèrent retenir par des gens de connaissance à Minsk Ils confièrent tous leurs biens à un Juif de la ville, dans la maison duquel ils cherchèrent un refuge pour leurs affaires. C'est là que le commandant français avait résisté au dernier moment, à peine s'était il, après le pillage des magasins, élancé avec deux cavaliers sur la route de Moscou que, de l'autre côté, les Russes faisaient déjà leur entrée, pour piller et commettre des excès avec la barbarie russe. Quiconque hébergeait un Français était frappé des plus fortes peines. Lehmann et son compagnon ainsi qu'un troisième Juif furent, pour plus de sûreté, emmenés par leur ami, le Juif de Minsk, avec des domestiques, dans l'hôpital juif, où ils reçurent une chambre meublée. Le Juif leur procura aussi moyennant une grosse somme d'argent la permission de rester en ville. Le troisième compagnon de malheur avait confié sa fortune, assez considérable, à un médecin allemand au service de la Russie, le docteur Schmied, qui se disait son ami et qui l'escroqua avec la plus grande impudence. Dans sa détresse, il eut recours à la pitié de quelques meuniers juifs auxquels il avait donné des arrhes pour des livraisons de farine promises par contrats et, quoiqu'il ne pût élever aucune prétention juridique sur ces arrhes, les Juifs les lui restituèrent sans difficulté.

Le gouverneur russe avait auprès de lui un agent qui se faisait passer pour son intendant et qui exploita autant qu'il put les trois Juifs, qu'il considérait comme une proie venue à point nommé pour assouvir sa cupidité. Lehmann remarque à ce propos : « C'est ainsi que la sécurité publique est compromise dans un pays où la police n'est connue que de nom. » A la suite de ces émotions continuelles, les trois compagnons d'infortune furent atteints par une violente fièvre typhoïde, à laquelle l'un d'eux, la victime du docteur Schmied, succomba au bout de quelques jours. Lehmann et son vieux compagnon s'efforcèrent alors d'obtenir des passeports. On les traîna, d'exaction en exaction, jusqu'au début de 1813. Finalement un ami de Minsk leur procura des passeports pour Wilna à de faux noms et les recommanda à des fonctionnaires de cette dernière ville. Le rouble leur permit encore de se tirer de toutes les contestations jusqu'à Wilna. Là ils obtinrent, en achetant chèrement la gratitude, des passeports comme sujets prussiens : la Prusse était alors le seul pays qui ne fût pas coalisé contre la Russie. Mais comme beaucoup s'étaient déjà servis de ce détour, le gouvernement prussien avait décidé que les passeports présentés à la frontière russe seraient d'abord expédiés à Berlin pour être examinés au ministère. Au lieu donc de se diriger vers la

frontière prussienne, on prenait le chemin de Grodno, pour passer par le duché de Varsovie. De nouveau le rouble vint à bout de tout. Après la rencontre nocturne d'une bande de brigands au milieu d'un bois et le lendemain celle d'une horde de Baschkirs armés d'arcs, on atteignit Varsovie. Là un ami, que nos voyageurs rencontrèrent inopinément dans la rue, leur procura des passeports pour la frontière autrichienne. Comme Napoléon avait été vainqueur à Lutzen et à Bautzen et que ces batailles étaient tombées au milieu de la foire de Leipzig, beaucoup de commerçants prussiens s'étaient vus contraints de passer avec leurs marchandises par la frontière de la Bohême, puis par la Silésie ou la Galicie pour regagner leur patrie par la frontière autrichienne. Nos deux voyageurs furent donc inscrits dans leurs passeports comme étant des marchands prussiens qui allaient au-devant de leurs marchandises en Galicie. La chose alla d'autant mieux qu'il y avait alors une trêve. On arriva ainsi heureusement, en traversant la Vistule, sur le sol de la Galicie. Là Lehmann se sépara de son ami, qui choisit un autre chemin pour rentrer chez lui, et par la Galicie, la Silésie, la Moravie et la Bohême, il arriva sans encombre en Saxe. Le 1er août, il entrait à Zittau et peu après à Dresde.

Mais dans l'intervalle la trêve avait pris fin et Caulaincourt était revenu sans succès de Prague. Les hostilités furent reprises. Dans ces conditions on ne pouvait songer à poursuivre le voyage.

Le 26 août au matin, les Autrichiens s'étaient emparés de quelques travaux avancés de Dresde et prenaient déjà des dispositions pour l'assaut général. Tout le monde fuyait vers la ville neuve. On conçut le plan de mettre le feu, si on y était réduit, au pont sur l'Elbe, qui était en bois depuis la bataille de Lutzen, et de s'enfuir en Silésie pour y rejoindre l'armée française concentrée. Les bombes ennemies tombaient dru comme grêle dans la vieille ville et même dans le palais royal. Napoléon arriva à dix heures, ayant parcouru seul à cheval la route de Silésie jusqu'à la porte de la ville neuve. Devant le désarroi général, il commença par faire évacuer par les gardes la rue principale de la ville neuve, qui était barrée par toutes sortes de voitures prêtes à fuir. Aussitôt après l'artillerie montée entra au galop par la porte. L'infanterie et la cavalerie suivirent en masses épaisses. Les 26, 27 et 28, Napoléon remporta quelques avantages sous Dresde ; ils furent contrebalancés, et au delà, par les défaites de la Katzbach et de Kulm.

Lehmann reconnaît la situation désespérée des Français. C'est seulement dans le quartier général qu'il se croit à l'abri jusqu'à un

certain point. Quand Napoléon quitte Dresde avec sa garde pour marcher, à ce qu'on dit, sur Berlin, Lehmann la suit à cheval avec un parent qu'il avait rencontré à Dresde. On couche à Meissen, où le roi de Saxe campe également pour la nuit avec sa garde. Napoléon établit un cantonnement à deux heures en avant sur la route qui va à Leipzig On passe la nuit suivante à Wurzen, à trois milles de Leipzig, où Napoléon établit aussi le quartier général. Mais dans le plus grand silence et dans un profond secret il quitte le camp pendant la nuit Le lendemain matin de bonne heure, la garde à cheval qui entoure généralement sa personne, se met en marche. Lehmann et son compagnon se joignent à elle. Sur la route de Berlin on rencontre une forte colonne de cavalerie française. Vis-à-vis défile un corps de Cosaques. A gauche, sur une colline, on aperçoit des hommes et des chevaux réunis en cercle. Napoléon se tient là près d'un feu, on déplie devant lui la carte, il donne ses ordres aux généraux. Le quartier général s'établit à Eulenburg, et aussitôt commence la canonnade qui se poursuit jusqu'à la tombée de la nuit.

Le lendemain, le bruit court qu'on va maintenant à Berlin. En effet, on reprend la marche en avant. Le quartier général se transporte à Düben. Napoléon y passe quatre jours, du 11 au 14 octobre, sans rien faire, attendant des nouvelles de l'Elbe. Il avait espéré une bataille, mais l'ennemi lui avait échappé. De nouveau apparaissent les conséquences funestes du système d'approvisionnement de Daru, qui consiste à inscrire de petits comptes et l'oblige de recourir aux pires représailles contre les habitants du théâtre de la guerre. Ce blâme de Lehmann trouve sa meilleure confirmation dans la lettre de Napoléon à Daru du 23 septembre, où il écrit au directeur de l'administration de la guerre. « Monsieur le comte Daru, l'armée n'est plus nourrie. Ce serait une absurdité de considérer la chose autrement. »

Le second jour du séjour à Düben, la police militaire brûla sur la place du marché les superbes voitures des généraux, parce qu'elles prenaient trop de place et gênaient l'armée dans sa marche. Le lendemain, toutes les troupes retournèrent vers Leipzig par Wurzen, en formation de carrés mobiles, sans cesse inquiétées par l'ennemi. A sept heures de Leipzig la cavalerie engagea la mêlée. Nos deux amis s'empressèrent d'entrer à Leipzig.

« La fameuse bataille » — nous laissons maintenant la parole à Lehmann lui-même — qui avait déjà commencé après quelques jours par de petites escarmouches entre le petit corps du maréchal Augereau et de petites fractions de l'armée ennemie, se poursuivit

avec la plus grande énergie à l'arrivée des deux grandes armées. Le second jour, comme je voyais toujours rapporter la foule des blessés, je dis à mon ami : « Voyons ce qui se passe hors de la ville. » Nous descendîmes à cheval le long de l'Elster jusqu'au village de Lindenau. Tout le chemin était couvert de blessés de tout genre. A Lindenau nous rencontrâmes près de l'Elster, dans un enfoncement, une section d'artillerie avec un canon dirigé vers l'autre bord. L'officier nous cria : « Vous êtes des bourgeois : ce lieu est dangereux. Les chasseurs prussiens sont en face de nous dans le fourré » Ayant reçu ce conseil amical, nous reprîmes notre course en remontant. Juste au moment où nous passions auprès d'une propriété située sur la hauteur, une pluie de balles siffla à nos oreilles et s'enfonça dans le mur de la propriété. Nous nous éloignâmes en toute hâte avec la ferme résolution de réprimer à l'avenir notre curiosité.

La nuit fut tranquille, mais, au matin, comme la canonnade s'approchait toujours et que beaucoup de civils quittaient la ville pour se loger dans le faubourg, nous nous décidâmes à les imiter, d'autant plus que je prévoyais la retraite. » A peine avaient-ils pris le déjeuner et fait seller les chevaux qu'une bombe, la première qui tomba à Leipzig et qui fut suivie de beaucoup d'autres dans la même direction, fit s'écrouler une partie de la maison de derrière. « Les hennissements des chevaux et les cris d'épouvante des hommes, dont quelques-uns avaient été blessés par la chute de la construction, formaient un spectacle effroyable. » Ils s'installèrent alors dans le faubourg. « Dans l'après-midi, nous parcourûmes à cheval le champ de bataille et cherchâmes la cavalerie de la garde, car je voyais bien que le désarroi ayant commencé et des corps tout entiers étant déjà désorganisés, elle était le seul corps auprès duquel il fût possible d'être quelque temps en sûreté. Car j'étais toujours tourmenté par la perspective d'une seconde captivité chez les Russes, à laquelle j'eusse préféré une mort soudaine. Nous finîmes effectivement par apercevoir cinq régiments de ce corps rangés en ordre de bataille derrière une colline. Nous vîmes le prince Poniatowski, qui commandait ce corps, réconforter les fugitifs et les engager à joindre les corps encore formés. Il rencontra entre autres un colonel de dragons, qui errait à pied sur le champ de bataille. Le prince lui cria en français : « Colonel, où est votre régiment ? » — « Je ne sais pas », répondit l'autre naïvement. — « Un colonel doit rester avec son régiment jusqu'au dernier homme et comme vous ne l'avez pas fait, malheureux, je vais vous livrer au conseil de guerre, auquel je vous recommanderai. »

Le prince regagna alors ses régiments. Nous le suivîmes, toujours à cheval. Comme nous n'étions plus séparés de ces régiments que par cent pas environ, le corps d'armée suédois posté vis-à-vis ouvrit sur la colonne une canonnade nourrie, de sorte que les boulets sifflaient devant nous et allaient retomber loin derrière nous. La nuit était claire et nous apercevions sur la hauteur des corps d'armée suédois avec quarante canons ; en face, de grosses troupes d'infanterie de ligne française passaient près de nous en ordre de bataille des deux côtés de ce corps, qu'elles ne faisaient qu'observer. De la cavalerie auprès de laquelle nous nous trouvions, les lanciers polonais se tenaient au bas de la colline, tandis que les grenadiers, les cuirassiers, les dragons et les chasseurs de la garde étaient postés en réserve sur la colline. Il n'y avait pas du tout d'artillerie à cet endroit. A la fin, le prince fit venir quelques pièces d'artillerie légère, mais elles restèrent inactives pendant ce soir.

Le prince allait et venait à pied avec ses officiers généraux ; il s'approcha de nous et nous adressa la parole avec la plus grande cordialité : « Que faites-vous ici sur le champ de bataille ? » Je lui racontai mon histoire aussi brièvement que possible et j'ajoutai que, comme je savais par expérience qu'on était plus en sûreté auprès de son corps que partout ailleurs, nous le priions de nous autoriser à rester en cet endroit Il répondit : « Restez seulement ici, personne ne vous gènera ; c'est effectivement le lieu le plus sûr. » Ni le prince, ni les autres généraux qui étaient avec lui n'avaient auprès d'eux des serviteurs ou des chevaux de main et tous paraissaient très fatigués. Nous avions de petites gourdes que nous avions fait remplir à Leipzig d'un bon araque. Le prince nous demanda ce qu'elles contenaient. Nous le lui dîmes en ajoutant qu'il pouvait en goûter. Il accepta l'invitation, en prit une gorgée et me rendit la gourde en me remerciant et en disant : « Cela donne des forces. » Nous en donnâmes aussi aux généraux qui l'entouraient.

La nuit se faisait peu à peu, sans que ni un homme ni un cheval de ce corps fût tombé. La canonnade des Suédois avait cessé. Le prince commanda le départ et retourna avec ses officiers généraux dans une grande cour. Nous suivions à cheval. Le prince descendit de selle et pénétra dans la maison. Nous voulûmes mettre aussi nos chevaux dans l'écurie, mais les gardes ne nous laissèrent pas entrer » Ils durent camper toute la nuit sur le champ de bataille sous une pluie battante Le lendemain matin, ils retournèrent dans le faubourg et changèrent leurs vêtements.

« A ce moment arriva une forte colonne de dragons, qui suivait la route d'Erfurt. On disait que ce corps était chargé de dégager les chemins. » Ils suivirent. Au milieu du plus effroyable désarroi de voitures chargées de blessés, entrecoupées d'officiers et de soldats désarmés, on était arrivé dans l'après-midi à Weissenfels, quand le bruit du canon se fit entendre de tous côtés dans un voisinage immédiat, mais pour s'éteindre aussitôt après C'est là que Napoléon essayait de remettre quelque ordre dans l'armée en fuite. Le même soir, on traversa le grand pont sur la Saale. On passa la nuit à la belle étoile. Les adjudants « d'un général fameux » (Bertrand ou Berthier ?), qui devait diriger la retraite, invitèrent Lehmann, leur vieil ami, à se joindre à eux. Rien ne manqua plus à nos héros. Comme le passage principal était entièrement barré par les fuyards, le général conduisant son cheval par la main, passa avec sa suite, quinze chevaux environ, sur un petit pont de bois improvisé pour l'infanterie, ayant de l'eau jusqu'à la ceinture. Tout d'un coup, une poussée en arrière se produit « Les Autrichiens et les Russes arrivent », crie-t-on. On escalada alors une montagne à droite. Beaucoup de soldats furent écrasés par les pierres qui se détachaient. Ceux qui étaient restés en arrière furent faits prisonniers.

Sur la route de Weimar on rencontra un grand parc d'artillerie qui, desservi par quelques artilleurs, tirait sur un corps ennemi arrivant de Hombourg. Dans le danger Lehmann avait perdu des yeux ses compagnons et même son parent. Après seize heures de course à cheval sans interruption, on se reposa dans un village à deux milles avant Weimar. Mais les Cosaques étaient déjà là. Ils trouvèrent devant eux un général blessé avec cent hommes environ, ramassés dans toutes les armes imaginables ; le tambour ne pouvait se servir que d'une main, il portait l'autre en écharpe. Trois fois, les Cosaques furent repoussés ; mais finalement l'ennemi supérieur en forces, prit possession du village et s'y maintint.

Lehmann se décida alors à revenir sur la grande route qui mène de Leipzig à Erfurt. Il avait reconnu qu'il était tombé sur l'aile gauche de l'armée en fuite, avec laquelle on voulait occuper l'ennemi, afin de dégager le centre. A tout hasard, il se dirigea au milieu de la nuit noire vers Buttelstedt et arriva au milieu d'un corps de garde napolitaine, dont l'officier prit soin de lui avec une sollicitude extraordinaire Le matin suivant, on rencontra près de Buttelstedt la colonne principale de l'armée. On ne pouvait compter vingt soldats armés appartenant au même régiment. « Cette grande

armée en retraite présentait un spectacle du plus haut comique. Là un cuirassier avec la moitié d'un mouton empaquetée sur le dolman, dans la main un grand pot avec des fruits cuits, dont la sauce lui coulait dans les bottes. Là un dragon auquel étaient suspendues deux oies, un cavalier sans coiffure, un autre sans bottes et un troisième nu-pieds, la plupart désarmés. Les fantassins étaient chargés comme des bêtes de somme et le plus grand nombre sans armes. L'insubordination était au comble [1]. »

En toute hâte on marcha sur Erfurt. On voulait reprendre haleine sous la protection de cette ville forte. Tout à coup le cri d'alarme éclate : « Une armée de Cosaques ! » Au milieu d'un épais brouillard, chacun court comme il peut. Beaucoup sont écrasés, d'autres s'affaissent d'épuisement sur la route et dans les champs. Enfin le général en chef exhorte les officiers à rassembler les soldats encore armés. On voulait se frayer un chemin à la baïonnette ou mourir. En l'espace d'un quart d'heure un bataillon d'infanterie et quelques escadrons de cavalerie furent formés. Quand le brouillard tomba, on reconnut dans la prétendue armée de Cosaques deux régiments de cavalerie française Toute la route était occupée par de la cavalerie. Aucun homme ne fut admis dans la place forte.

Lehmann escalade une palissade et arrive à la porte de Gotha. Il y retrouve à sa grande joie son parent qui était venu de son côté. L'empereur arriva le soir. Il put seul entrer avec sa suite. On distribua des vivres aux 150,000 hommes environ qui couraient çà et là devant les portes, pleins de désespoir et priant qu'on les laissât entrer. « Le lendemain matin Napoléon, accompagné d'un grand nombre de généraux, sortit devant la porte, fit rassembler les soldats sur différents points, où les généraux leur tinrent des discours, leur représentant entre autres choses qu'il serait impossible, si l'on ne s'armait de nouveau, de se frayer un chemin jusqu'en France à travers les nombreux ennemis et leur adressant d'autres exhortations de ce genre pour réveiller le sentiment de l'honneur et le patriotisme. L'effet fut pleinement obtenu : en quelques heures, on vit cette armée rangée en parfait ordre de défense, abondamment pourvue d'armes et de munitions de guerre. Les pièces d'habillement qui manquaient furent remplacées par de toutes neuves. L'artillerie était réorganisée. Les arsenaux et les

1. L'état lamentable de ces épaves d'armées est décrit d'une manière toute semblable par O. v. O[derberg], *Die französische Armee 1813*, et Kerchnawe, *Von Leipzig bis Erfurt* (*Mitteilungen aus dem K. K. Kriegsarchiv*, tome IV).

magasins d'Erfurt étaient plus que suffisants pour remplacer tout ce qui faisait défaut. »

Alors commença la retraite, d'abord jusqu'à Gotha et le lendemain jusqu'à Eisenach. Là, Lehmann retrouve le parent avec lequel il était resté naguère captif chez les Russes. Ils s'efforcent de regagner leurs foyers par le chemin le plus court et le plus sûr, qui devait les conduire par la Saxe-Meiningen, Hildburghausen, Cobourg, Nuremberg et Ulm. « Je tremblais de tout mon corps — c'est ainsi que Lehmann achève son récit — quand je revis pour la première fois la contrée de ma ville natale. »

MAX GRUNWALD.

L'EXPULSION DES JUIFS

DE LA PRINCIPAUTÉ D'ORANGE

EN 1732

M. Jules Bauer, dans son intéressante esquisse sur l'histoire des Juifs dans la principauté d'Orange[1], s'arrête à l'année 1720 en racontant le fait que les consuls de la ville d'Orange avaient essayé d'expulser trois familles juives, mais que le comte de Médavy s'était interposé en leur faveur pour empêcher l'exécution de cette mesure.

L'histoire des Juifs d'Orange ne s'arrête pas là, et nous sommes en mesure d'ajouter quelques faits nouveaux qui nous mèneront jusqu'en 1732, année où ils furent définitivement expulsés par un arrêt du Conseil d'État.

Nous connaissons, d'après les documents déjà utilisés, l'existence de trois familles juives à Orange vers 1720. Elles ne restèrent pas seules à habiter la principauté, car, justement vers 1720, de nouvelles familles juives, enhardies peut-être par l'intervention mentionnée plus haut, vinrent[2] s'ajouter aux trois familles déjà établies. « Ces Juifs — dit l'intendant du Dauphiné en 1731 — ont obtenu des princes des privilèges en vertu desquels eux et leurs familles ont droit d'habiter dans cette principauté ; quelques-uns les ont fait registrer au parlement de Grenoble ; d'autres les ont fait renouveler par Mme la princesse de Conti[3]. »

En 1731 (c'est l'époque à laquelle l'intendant fait son exposé au

1. Voir *Revue*, t. XXXII, p. 236.
2. Registres du bureau du Commerce. Arch. Nat., F 12/79, p. 315.
3. *Ibid.*, d'après l'intendant.

sujet des Juifs d'Orange au bureau du commerce, les Juifs se trouvaient dans la principauté au nombre de vingt-une familles, qui se répartissaient ainsi : seize dans la ville d'Orange, quatre dans la ville de Courtisan et une dans le village de Jonquières [1].

Celles de la ville d'Orange exerçaient leur religion « publiquement » — d'après l'intendant — dans une chambre qui leur servait de synagogue [2].

Pour leurs charges, on nous rapporte que seuls les Juifs de la ville d'Orange contribuèrent aux charges municipales à raison de 400 livres par an [3].

Quant à leur commerce et leurs occupations, « il est de notoriété publique — disent les marchands d'Orange [4] — que ces Juifs tiennent des étaux et boutiques de toutes sortes d'étoffes et de toileries : qu'ils font fabriquer des serges dites d'Orange qu'ils vendent ainsi que du safran qu'ils font de la filature de coton et un commerce des soies, trafiquent des chevaux, mules et autres bestiaux ».

S'il n'y a pas là une exagération de la part de concurrents jaloux, et il semble bien que ces assertions étaient vraies, puisqu'elles furent répétées officiellement par le Conseil d'État dans son arrêt d'expulsion du 19 avril 1732 [5], il faut avouer que pour un nombre si restreint de familles, l'activité déployée était remarquable.

Il était en outre de notoriété publique — toujours d'après ces marchands [6] — « qu'ils ont été autorisés à acquérir des immeubles et qu'ils en ont effectivement acquis [7] ». On ne nous dit pas si cette autorisation s'étendit seulement sur les maisons d'habitation ou si elle alla plus loin. Mais dans tous les cas il semble établi qu'ils jouissaient d'une tolérance assez large. Leurs concurrents chrétiens vont même jusqu'à affirmer qu'on leur avait accordé « les mêmes privilèges dont les chrétiens jouissent [8] ».

Mais ils ne devaient pas jouir longtemps de cette situation privilégiée.

Il semble que vers 1730 il y eut une sorte d'accumulation de

1. Registres du bureau du Commerce.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 317.
4. D'après l'exposé de l'intendant, *ibid.*, p. 316.
5. Voir *Pièce justificative.*
6. F 12/79, p. 316.
7. Toutefois le Conseil d'État dans son arrêt d'expulsion (voir *Pièce justificative*) qui les menace de saisir leurs « meubles et effets » ne parle pas des immeubles.
8. F 12/79. p. 315.

haines et de persécutions de la part des marchands chrétiens contre les Juifs et leur commerce. De toutes parts, de la Rochelle, de Bourgogne et du Languedoc[1], des plaintes affluèrent contre les marchands juifs. A cette coalition les marchands orangeais ne tardèrent pas à se joindre. Le 21 juin 1730, ils adressèrent un placet dirigé contre les Juifs à la princesse de Conti[2], dans lequel ils exposèrent « le préjudice que cette nation portait au commerce, mais — ajoute l'intendant — leurs remontrances devinrent inutiles par la protection que les officiers de cette princesse donnaient aux Juifs ».

Voyant que leur démarche auprès de la princesse était restée sans résultat, ils profitèrent du séjour dans leur ville du sieur Jomarou, commissaire départi à Orange, pour dénoncer les Juifs[3]. Ce sont les mêmes plaintes qu'on retrouve partout, aussi bien dans la bouche des marchands orangeais que dans celle des marchands languedociens, messins, etc. Ils alléguaient les griefs qui pouvaient le mieux les servir dans leur lutte commune contre le commerce juif. Ils se les empruntaient les uns aux autres et c'était devenu chez eux un lieu commun de dénoncer le préjudice que les Juifs leur font en vendant bon marché, mais — ajoutent-ils — une marchandise d'une qualité bien inférieure, les fraudes que les Juifs pratiquent en vendant du bétail à crédit au laboureur, etc. On sait toutes ces plaintes par cœur : nous n'en examinerons pas le bien fondé, et nous nous dispenserons de les énumérer[4].

Ils[5] invoquent ensuite les arrêts de 1687[6] et de 1703 qui avaient été rendus contre les Juifs d'Orange. Ils citent même l'article 52 de leurs libertés et privilèges par lequel il est statué « que les Juifs ne seront point admis à demeurer dans cette ville et dans son territoire[7] ». Et ils concluent à l'expulsion des Juifs de la principauté ou « du moins qu'ils soient réduits, comme ils l'étaient anciennement, au seul et unique commerce de friperie[8] ».

Mais il semble que cette fois non plus leurs « remontrances » n'avaient pas atteint l'effet désiré.

Et c'est alors que l'intendant, M. Fontanieu, se décida, le

1. Voir, par exemple, *Revue*, t. XXXIV, XXXV et XXXVI, *La vie commerciale chez les Juifs du Languedoc*, etc., par Roubin.
2. F 12/79, 315.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 317.
5. Voir *Revue*, t. XXXII, *Les Juifs d'Orange*, par Bauer.
6. F 12/79, p. 317.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, p. 315.

30 août 1731, à s'adresser directement au bureau du commerce par une lettre [1] dans laquelle il fait l'exposé de ces faits.

La question ne vient en délibération devant le bureau du commerce que le 3 avril 1732. Il a fallu d'abord demander son avis à M. l'Intendant et à MM. les Députés du Commerce [2]. C'est M Roüillé, intendant du commerce pour le Languedoc, le Dauphiné, etc., qui en fait le rapport Par l'arrêt du conseil du 20 février 1731 et par beaucoup d'autres indices nous savons suffisamment quelle était alors l'attitude du conseil vis-à-vis du commerce juif [3] et nous ne saurions nous étonner du résultat de cette délibération. Après avoir pris connaissance de l'avis de M. de Fontanieu et de celui des députés du commerce, il fut décidé que les Juifs quitteraient la principauté dans un délai de six mois, délai qui leur fut donné pour liquider leurs affaires [4].

En conséquence de cette décision, un arrêt d'expulsion contre les Juifs de la principauté fut rendu par le Conseil d'État dans sa séance du 19 avril 1732 qui se tenait à Versailles [5]. Cet arrêt fut lu par M. Roüillé dans la séance du bureau du commerce du 24 avril, qui l'approuva [6].

Les Juifs firent des « remontrances » et essayèrent d'obtenir la révocation de cet arrêt [7], mais en vain. L'Intendant fut de nouveau appelé à donner son avis sur ces « remontrances ». Et le bureau du commerce, après avoir pris connaissance de cet avis qui sans doute était défavorable aux Juifs —, décida, dans la séance du 10 octobre 1732, de rejeter la requête des Juifs et de faire exécuter l'arrêt du 19 avril selon « son forme et teneur ».

D. Wolfson.

1. F 12/79, p. 318.

2. Voir, par exemple, Roubin, *La vie commerciale des Juifs comtadins dans le Languedoc*, *Revue*, t. XXXIV.

3. F 12/79, p. 318. Voici comment ils s'expriment : « Après tant d'arrêts rendus contre cette nation il ne convient pas de laisser subsister les Juifs dans le pays, étant constant qu'ils y font plus du mal que du bien »

4. *Ibid.*, p. 340-341.

5. *Ibid.*, et *Pièce justificative* ; il est à remarquer que l'arrêt ne cherche pas à expliquer l'expulsion par des accusations que les marchands chrétiens élèvent contre l'honnêteté du commerce juif, mais se fonde simplement sur la concurrence qu'ils font aux autres marchands.

6. *Ibid.*, p 810.

7. *Ibid.*

PIÈCE JUSTIFICATIVE

Copie d'arrêt du Conseil d'État du 19 avril 1732 contre les Juifs d'Orange.

(F 12/79, p. 340-341.)

Le roi étant informé qu'il s'est établi depuis quelques années dans la ville et principauté d'Orange plusieurs familles de Juifs qui y tiennent des étaux et boutiques ouvertes, où ils débitent toutes sortes d'étoffes de toile et de denrées provenant du cru du pays qu'il y en a même qui font fabriquer des étoffes appelées serges d'Orange, ce qui cause un préjudice considérable aux autres habitants et négociants de cette ville et principauté. Et Sa Majesté voulant y pourvoir. Ouï le rapport du sieur Orry, conseiller d'État et ordinaire au Conseil Royal, contrôleur général des finances. Le roi étant en son Conseil a ordonné et ordonne que dans six mois du jour de la publication du présent arrêt les Juifs qui sont établis dans la ville d'Orange et dans les autres villes et lieux de cette principauté seront tenus d'en sortir eux et leurs familles sous peine de confiscation de leurs meubles et effets et des plus grandes peines s'il y échet. Derogeant pour cet effet Sa Majesté à tous brevets et permissions contraires qui pourraient ci-devant leur avoir été accordés. Enjoint Sa Majesté au sieur Intendant et commissaire départi en Dauphiné de tenir la main à l'exécution du présent arrêt qui sera lu, publié et affiché partout où besoin sera. Fait au Conseil d'État du Roi Sa Majesté y étant, tenu à Versailles le 19 jour d'avril 1732.

Signé : Boüyu.

NOTES ET MÉLANGES

L'ORIGINE DU CYCLE LUNAIRE

ET L'ORDRE DES ANNÉES EMBOLISMIQUES DU CALENDRIER JUIF

Dans le cycle lunaire de 19 ans, qui fait la base du calendrier juif, les années embolismiques sont intercalées dans l'ordre suivant : 3, 6, 8, 11, 14, 17, 19, ordre désigné ainsi en hébreu : גו"ח אדז"ט. Les auteurs modernes s'accordent à admettre que l'institution de ce cycle lunaire fut inspirée par le cycle identique de Méton (ve siècle av. J.-C.), bien que l'ordre d'intercalation adopté par l'astronome athénien ne soit pas le même. En effet, dans le cycle de Méton les années embolismiques sont : 3, 5, 8, 11, 14, 16, 17, ce qu'on écrira en hébreu גה"ח אדו"ט.

Dans sa *Notice sur le calendrier talmudique* (*Bible* de S. Cahen, III, *Lévitique,* p. 170-193), Terquem signale cette différence sans l'expliquer. Schwarz, dans son ouvrage *Der jüdische Kalendar* (Breslau, 1872, p. 76), explique cette différence comme un perfectionnement ayant pour but de réaliser, vers le milieu du cycle, la concordance des années solaires et lunaires. La théorie de cet auteur se résume en ceci : le cycle de Méton repose sur le fait que 235 mois synodiques font 19 années tropiques; par conséquent, l'année lunaire est inférieure à l'année solaire de 7/19 mois, et, à la fin de la 8e année, le retard atteint 18/19 mois ; or, comme le premier Molad précède de quelques heures la première Tekoupha, on fait l'année embolismique, alors qu'à la fin de la 5e resp. de la 16e année, la différence n'atteint que 16/19 resp. 17/19 mois ; il n'y a donc pas lieu d'intercaler un troisième mois.

A l'appui de sa thèse, Schwarz cite une formule inventée par

Creizenach (*Annalen*, 1840, p. 131) permettant de reconnaître si l'année n d'un cycle est embolismique ou non. L'année est embolismique quand l'une des valeurs numériques comprises entre $(7n + 1)$ et $(7n - 6)$ est divisible par 19, et le quotient indiquera en même temps le nombre d'années embolismiques comptées depuis le commencement du cycle.

Slonimsky, dans son livre *Yessodè Haïbour* (3e édition, Varsovie, 1888, p. 35), cite le passage des *Pirkè d. R. Éliézer* relatif au cycle lunaire et fait remarquer qu'on y trouve la mention גה"ח אדר"ט à la place de l'ordre usité גו"ח אדז"ט. Il en conclut que l'institution du calendrier juif dans sa forme définitive est de date postérieure à cet ouvrage.

Quelques auteurs plus anciens ont édifié, au sujet de l'ordre גו"ח אדז"ט, des théories encore moins soutenables, et il n'y a pas lieu de les reproduire. Du reste, l'origine de l'ordre adopté a été démontré par Th. Reinach, dans sa note *Sur le calendrier des Grecs de Babylonie* (*Revue*, t. XVIII, p. 90-94) au moyen de quelques inscriptions anciennes concordant avec le système גו"ח אדז"ט

Ce système ne concorde pas avec l'ordre primitivement indiqué par Méton, lequel est précisément celui que mentionnent les *Pirkè de R. Éliézer*, גה"ח אדר"ט, faisant embolismiques les années 5 et 16 au lieu de 6 et 17 du cycle. Celui-ci est, du reste, assez logique, puisque les différences avec les années solaires atteignent, au bout de la 5e année (61 mois) — 24 j. 21 h. 227 ch., et au bout de la 16e année (197 mois) — 26 j. 11 h. 379 ch., soit presque un mois entier. Si on intercale un treizième mois, le mois de Nissan de la 5e année commencera 4 j. 15 h. 566 ch., et celui de la 16e année — 3 j. 1 h. 414 ch. après l'équinoxe du printemps, et la Pâque sera célébrée dans le mois d'Abib, conformément à la tradition.

Nous sommes d'avis que la formule גו"ח אדז"ט est postérieure à l'époque de la constitution du calendrier juif, et qu'à l'origine on a fait usage de l'ordre indiqué par Méton, répondant à la formule גה"ח אדרט mentionnée dans les *Pirkè de R. Éliézer*.

En effet, la date à laquelle l'astronome athénien a fait commencer son cycle lunaire fut le 28 juin (= 13 Scirrophorion) de l'année 432 av. J.-C., à midi, à l'instant même du solstice d'été.

Or, l'année 432 av. J.-C. (4281 de la période julienne) correspond à l'année 3328 de la création. Elle est la 3e année du 176e cycle lunaire, compté depuis la création. C'est en instituant l'ère de la création, longtemps après la constitution du calendrier, qu'on a modifié la formule primitive גה"ח אדרט, pour la transformer en גו"ח אדז"ט, en commençant le cycle par la 17e année de celui de

Méton, c'est-à-dire en ajoutant au cycle de Méton 3 années, afin de prendre pour origine du système la première année de la création. Les dates des inscriptions grecques mentionnées par M. Th. Reinach (*l. c.*) s'accordent aussi bien avec la formule de גו"ח אדז"ט qu'avec celle de גה"ח אדו"ט des *Pirkè de R. Éliézer*. L'origine de la formule גו"ח אדז"ט est donc l'ère de la création qu'on a prise comme point de départ, en y appliquant le système de Méton avec son ordre d'intercalation des années embolismiques concordant avec ceux du calendrier des Grecs de Babylonie.

Ni le גו"ח אדז"ט, ni l'ère de la création, ne se trouvent dans la littérature talmudique ; ils sont de date plus récente.

D. Sidersky.

L'EXPRESSION פרס על שמע

Dans son tout récent article publié par la *Revue* [1], M. Elbogen, après avoir fait un exposé sur l'expression פרס על שמע, termine par cet aveu : « Il reste une difficulté : c'est la construction de פרס avec על. J'avoue que je ne puis en rendre compte. » Cet aveu porte sur le point essentiel duquel l'on doit partir pour expliquer l'expression. Une explication qui ne peut justifier l'emploi de la préposition על après פרס, qui est même en contradiction directe avec l'usage de cette préposition, ne peut pas être considérée comme satisfaisante.

Ce qui est incontestable en effet, c'est que l'expression servant à désigner la récitation publique du Schema avec ses bénédictions était פרס על שמע, d'où l'on a fait quelquefois פרס את שמע. Or, il n'y a, comme je l'ai fait ressortir dans mon compte rendu de l'ouvrage de M. Elbogen [2], qu'un moyen d'expliquer l'expression פרס על שמע d'après les autres témoignages littéraires. En effet, la littérature traditionnelle n'offre plus cette expression qu'une fois : dans le Targoum sur I Samuel, IX, 13. Les mots du texte hébreu כי הוא יברך הזבח sont ainsi rendus par le Targoum : ארי הוא פריס על מזונא. Telle est la leçon du Cod. Reuchlinianus [3] ainsi que dans Raschi et David Qimhi (*ad loc.*). Les éditions ont omis la préposition על

1. *Revue*, LVI, 225.
2. *Deutsche Litteraturzeitung*, 11 avril 1908.
3. *Prophetae chaldaice*, éd. Lagarde, p. 76.

pour la même raison qui l'a fait remplacer parfois, dans l'expression פרס על שמע, par la particule de l'accusatif. L'Arouch[1] a la leçon : ארי הוא יפריס נכסתא, ce qui représente une accommodation au texte hébreu, l'imparfait étant substitué au parfait pour rendre fidèlement יברך, מזונא cédant la place à l'équivalent exact de הזבח et la préposition על étant également omise.

Quant aux mots du Targoum, Raschi en a excellemment rendu le sens par בוצע על המזון : il s'agit, en effet, de la bénédiction récitée avant la consommation du sacrifice. David Qimhi développe l'explication de Raschi. Après avoir cité l'expression talmudique בעל הבית בוצע, il poursuit : « Celui qui, dans le repas, récite le premier la bénédiction s'appelle בוצע, parce qu'il rompt le pain et prononce alors la bénédiction ; יברך הזבח équivaut à יברך על הזבח. Et quoique la bénédiction soit récitée d'abord pour le pain, on dit cependant הזבח, parce que le sacrifice formait la partie principale du repas, ou parce qu'on disait une bénédiction spéciale pour le sacrifice » (la seconde explication est celle de Raschi). En tout cas, Qimhi a mieux expliqué les termes dont se sert le Targoum que ne le fait Levy[2], quand il fait dériver l'expression יפרס du sens d' « étendre les mains ». L'auteur du Targoum s'est autorisé, pour traduire יברך par יפרס על, du fait que la fraction du pain avant le repas et la bénédiction qui s'y rapporte sont étroitement liées l'une à l'autre. Comparer la règle talmudique הבוצע מברך[3] et la phrase déjà citée בעל הבית בוצע ואורח מברך[4] ; enfin, les expressions du Nouveau Testament (Matthieu, XXVI, 26; Marc, XIV, 22) citées par M. Elbogen[5]. C'est ainsi que בצע a pu recevoir sans difficulté le sens de « dire la bénédiction pour le pain rompu au commencement du repas ». Dans cette acception prégnante, בצע se construit avec על et est ainsi assimilé à ברך. On rapporte de Pinhas b. Yaïr : מימיו לא בצע על פרוסה שאינה שלו[6] ; ici בצע על פרוסה a le même sens que פרס פרוסה dans une baraïta[7], où l'on aurait pu dire également : לא יפרוס אדם על פרוסה.

On voit donc clairement comment le Targoum en est venu à traduire, dans I Samuel, IX, 13, יברך par יפרס על. Je remarque encore que Raschi, dans son commentaire sur Jérémie, XVI, 7,

1. *S. v.* פרס 8 ; éd. Kohut, VI, 436.
2. *Wörterbuch zu den Targumim ;* II, 293 ; suivi par Blau, *Revue*, LV, 213.
3. *Berachot*, 46 *a* (Houna).
4. *Ibidem* (Simon b. Yohaï).
5. *L. c.*, p. 224.
6. *Houllin*, 7 *b*.
7. *Rosch ha-Schana*, 29 *b*.

entend יפרסו dans ce sens prégnant (שמברין את האבלים ... ופורסין להם ברכת המוציא), en se référant au Targoum de I Sam., IX, 13.

Nous aurions ainsi une base solide pour l'explication de פרס על שמע. L'expression qui servait à désigner la bénédiction qui ouvrait le repas a été transportée à la bénédiction qui introduisait la récitation des morceaux du Schema. La fonction de celui qui récite publiquement le Schema commence avec la première des bénédictions qui accompagnent le Schema; c'est pourquoi la fonction tout entière est désignée par l'expression פרס על שמע A coup sur, cette expression se rapporte en premier lieu aux bénédictions du Schema, et non au Schema lui-même. Plus tard encore le sentiment s'en était conservé vivant, comme on le voit par les paroles de Maïmonide dans son *Mischné Tora* : וכן לא יהיה אחד מברך ברכת שמע והכל שומעים ועונים אחריו אמן אלא בעשרה וזה הוא הנקרא פורס על שמע [1].

Je remarque, enfin, que Juda b. Barzillaï se réfère, comme l'Arouch, au Targoum de Samuel pour l'explication de notre expression : הוא יברך את הזבח מתרגמינן יפרוס על מזונתא מיסוד ר' יהודה בן ברזילי [2]. C'est aussi l'opinion de R. Méir, rapportée par R. Yona, d'après Jos. Caro : ופורסין כל' מברכין מלשון הוא יברך הזבח... [3]. Ces deux autorités sont Méir b. Todros ha-Lévi et Yona Gérundi.

Budapest. W. Bacher.

LE NOM D'ISIDORE PORTÉ PAR UN ANCIEN JUIF

Le nom d'Isidore, certainement dû à l'influence du culte d'Isis, qui parvint à une grande diffusion à l'époque impériale, n'est devenu très usité chez les Juifs qu'au XIXe siècle, parce qu'il se prêtait commodément à traduire les noms bibliques qui commencent de la même manière (Isaac, Israël); Isidor fut aussi le nom de famille d'un grand-rabbin de France. On ne connaissait jusqu'ici aucun Juif qui antérieurement au XIXe siècle, se fût appelé Isidore. Philon nomme, comme un antisémite et comme un des provoca-

1. *Hilch. Tefilla*, VIII, 5.
2. *Haggahot Maïmoniot*, *ad loc. cit.*
3. *Kécef Mischné*, *ad loc. cit.*

teurs des excès contre les Juifs d'Alexandrie, un certain Isidoros [1], sur lequel nous sommes maintenant mieux renseignés grâce à un papyrus [2].

Je crois pouvoir reconnaître le nom d'Isidore dans le nom jusqu'à présent inexpliqué d'un amora palestinien. C'est רבי סידור, qui figure deux fois dans le Talmud de Jérusalem : *Ḥalla,* 58 *c*, l. 7 (II, 2) et *Sabbat*, 9 *c*, l. 7 (VII, 2). Le *Séder Haddorot*[3] ne mentionne que le premier passage ; de même Levy [4]. Dans le second passage, סידור a été corrompu en סידוד dans les éditions postérieures [5]. Ratner, dans son Introduction au *Séder Olam*[6], ne cite que le premier texte (il écrit סידר au lieu de סידור) et, avançant une hypothèse bien risquée, propose de lire [עולם] תני בסדר au lieu de תנא ר׳ סידר. L'enseignement tannaïtique lui-même que ר׳ סידור rapporte dans j. *Ḥalla* ne se trouve pas dans le *Séder Olam*. La conjecture de Ratner est dépourvue de tout fondement.

Mais que signifie le nom סידור ? Levy lit « Siddur ». Ce serait donc un nom comme גידול, qui n'est qu'une forme secondaire de גִּדֵּל (Guiddel). Mais on n'aperçoit aucune étymologie possible de סדור comme nom de personne, la signification de « ordre, suite » ne s'y prêtant nullement. Au contraire, rien n'est plus simple que de considérer סידור comme une abréviation de איסידור et de lire « Sidor ». Pour l'aphérèse de אִי au commencement des noms empruntés au grec, je rappelle סטיס, qui est ἰσάτις [7]. Plus singulière est la chute de la désinence du nominatif (— ος), qui, dans les noms de personnes, reste invariable quand elle n'est pas remplacée par une terminaison araméenne ־ָא, ־אי, ־יי). Cependant, la terminaison — ος a coutume de tomber dans les noms dont la désinence est précédée de la consonne *r :* לבלר, *libellarius;* גולייר, *galearius;* ou, avec une autre désinence, סודר *sudarium*. Comme des noms tirés du grec et très usités, tels que קטיגור et סניגור, se terminent en — *ôr*, ce fait peut avoir favorisé la chute de la terminaison dans [אי]סידור[וס], de manière à obtenir un nom qui finit aussi en — *ôr*.

Notre Rabbi Sidor, ou Isidoros, appartient à la fin du IVe siècle.

1. *In Flaccum*, § 4, 15 et s.
2. V. Schürer, *Geschichte der Juden*, I³, 67.
3. Ed. Varsovie, II, 295.
4. *Neuhebr. Wb.*, III, 483 *a* en haut. Frankel, מבוא הירושלמי, p. 117 *b* et 118 *a*, cite les deux passages.
5. V. les scolies de Ratner (אהבת ציון וירושלים), *ad loc.* (p. 86).
6. מבוא לסדר עולם רבה, Vilna, 1894, p. 33.
7. Krauss, *Lehnwörter*, II, 379.

En effet, dans le premier des deux passages cités, il rapporte un enseignement tannaïtique, au sujet d'une controverse entre Rabbi Hananya et Rabbi Mani (ou Mana), pour appuyer l'opinion de ce dernier (מסייע לר' מנא). Ces deux autorités vivaient en Palestine dans la seconde moitié du IVe siècle [1]. Dans j. *Sabbat*, 9 *c*, R. Sidor raconte une anecdote concernant les études de Yehouda b. Hiyya l'Ancien. Il était donc principalement rapporteur de vieilles traditions. Ce docteur juif au nom païen avait un contemporain homonyme chrétien, le célèbre Isidore, le saint de Péluse (mort vers 440).

Budapest, septembre 1908.

W. Bacher.

NOTES SUR LES PAPYRUS D'ÉLÉPHANTINE ET D'ASSOUAN

A la ligne 19 du premier document d'Éléphantine M. Sachau a lu par erreur יום à la place de ירח devant le mot תמוז, et ce lapsus a été reproduit, à ma connaissance, par tous ceux qui ont réédité ce texte et l'ont traduit. La lecture ירח ne fait aucun doute outre que le mot יום devant תמוז n'a pas de sens.

Dans son dernier article sur les papyrus égyptiens (t. LVI, p. 167-168) M. I. Lévi repousse une assertion de M. Clermont-Ganneau disant que les ethniques, soit au singulier, soit au pluriel, sont toujours à l'état absolu. En fait, les ethniques sont à l'état emphatique quand il n'y a pas de complément, ainsi בבליא (B, 19), חרזמיא (B, 23), et à l'état absolu quand il y a un complément, par exemple ארמי זי סון (A, 3), חרזמי זי אתרה ביב (B, 3), יהודין לזכם דגלא (H, 2-3), ארמין זי סון (K, 2). Mais il peut y avoir des exceptions, et ce qui prouve que ארמיא (F, 3) est un masculin à l'état emphatique, c'est qu'il est écrit avec un א, tandis que le féminin est écrit avec un ה, par exemple, אחה (A, 8).

M. Stærk, dans son édition des papyrus d'Assouan, met pour יכלא למחסה (A, 9) la note suivante : « Introduction du complément direct par ל comme en araméen biblique. Rare dans ces documents. » L'emploi du *lamed* devant le complément direct se retrouve plusieurs fois dans le document G : למנתן לי [ל]ברתך (l. 3), [ברתך]הנעלת ל (l. 6), שנאת לאפחור (l. 23), שנאת [לאנ]תתי (l. 26). Dans

1. Sur leurs controverses, voir *Die Agada der paläst. Amoräer*, III, 455.

ces exemples le complément direct est personnel et déterminé, conformément à la règle de l'araméen biblique (*Revue,* t. XXVII, p. 269 et suiv.). Devant les noms de chose il n'y a pas de *lamed,* p. e. יהבת מהר ברתך (G, 3). Il y a toutefois des exceptions, ainsi פלגן עבדיה (K, 3), où l'on attendrait לעבדיה. Inversement on trouve וירשון לבר וברה (J, 14), quoique le complément soit indéterminé (dans A, 9, לבר pourrait être entraîné par למחסה). On rencontre le *lamed* devant un nom de chose dans לביתא (E, 3, 3), mais ביתא dans G, 11, 14. La règle de l'emploi du ל n'est donc pas strictement observée, mais généralement le scribe s'y conforme.

MAYER LAMBERT.

AUTRE NOTE SUR LE NOM DIVIN DE VINGT-DEUX LETTRES ET SUR LE DÉMON DE L'OUBLI

I

Reprenant une tâche abordée par moi (*Revue*, LV, 60-69), M. Krauss[1] s'est attaché à interpréter minutieusement la prière, empruntée au *Schaaré Cion*, qui se prononce aujourd'hui encore après la bénédiction des prêtres. Il ne s'apercevait pas qu'au fond il ne faisait que répéter l'explication que j'en avais donnée (68, 69). Il n'y a que deux différences à établir, l'une de détail, l'autre de méthode. Voici le détail : M. Krauss veut changer פספסים en ספסים pour obtenir par là la fin du nom de Joseph dont il découvre le commencement dans דיונסים. Il prétend n'avoir trouvé ce rapprochement chez aucun auteur. C'est ce que je crois aisément.

L'autre différence tient au principe. Pour saisir la signification, l'intention originelle du nom de vingt-deux lettres, qui remonte probablement au temps des gaônim, M. Krauss consulte Nathan b. Moses Hanover Aschkenazi, contemporain de Schabbathai Çevi, puis Jacob Emden, qui connaissait déjà Moïse Mendelssohn, et suppose partout la continuité, de plus, l'identité des idées. Ce procédé ne rappelle-t-il pas, tant soit peu, l'harmonistique qui accorde

1. *Revue*, LVI, 251.

Abraham, Amos, Ezra, Hillel, R. Asché sur toutes les nuances de rite et de croyance ?

M. Krauss déclare que « l'auteur ou les auteurs de la prière croyaient parfaitement comprendre le sens » du nom de vingt-deux lettres. Mais il ne tient pas compte d'une difficulté, c'est que le *Schaaré Cion* n'offre pas une explication unique de cette formule, mais en donne à peu près six : deux fois il la décompose par la méthode du *notariqon*, et quatre fois il compose des acrostiches dont les initiales forment le nom divin de vingt-deux lettres[1]. Dans lequel des six cas a-t-il si « parfaitement compris » le sens du nom ?

Quant au commentaire de Jacob Emden, je regrette de ne l'avoir pas mis à profit. Mais le système par quoi il fait sortir de la bénédiction des prêtres le nom de vingt-deux lettres, est si arbitraire (il n'emploie pas moins de cinq modes de permutation את בש, אב גד, אל בם, איק, אחס) qu'il ne serait acceptable que de l'auteur de la prière, Nathan b. Moses Aschkenazi lui-même. L'analogie de כוזו במוכסר כוזו, alléguée par M. Krauss, n'est pas fort heureuse ; ce groupe de sons offre une permutation tout à fait transparente : chaque lettre de יהוה אלהים יהוה — M. Krauss le sait mieux que moi — est remplacée par celle qui la suit dans l'alphabet. Si M. Krauss présente un système qui explique si parfaitement le nom de vingt-deux lettres, toute discussion cessera. En attendant je ne peux que maintenir ma thèse et la préciser.

Pour disposer d'un nom divin, qui comprenne autant de lettres que l'alphabet hébreu (doué d'une sainteté magique), la cabale de l'âge gaonique déjà a créé la formule : אנקתס פסתס פספסיס דיונסוס. Cette formule n'est pas hébraïque ni juive. דיונסוס égale évidemment Dionysos, אנקת peut être ἄνακες, ἄνακτες ; pour פסתס et פספסים il y a des conjectures très ingénieuses, mais non encore concluantes. Le Séfer Raziel (XIe siècle), la source la plus ancienne de cette formule, ne l'a plus comprise, puisqu'il l'explique par une étymologie populaire (דיו נסים). L'autorité du nom divin de vingt-deux lettres alla en augmentant pendant les siècles postérieurs du moyen âge, ce qui est prouvé par la foule des amulettes où nous

1. V. édition de Vienne, 1812, pp. 34 *b*, 35 *a*, 38 *a*, 60 *b*, 62 *a*, 65 *b* ; 1817, pp. 34 *b*, 35 *a*, 38 *ab*, 60 *a*, 63 *ab*. V. *Revue*, LV, 65, n. 2, et 68, n. 3. Un quatrième acrostiche reste à ajouter :

אליך נשאתי קולי השמיע משמים
פתח סליחה תפתח מהרה
פודה סלח פשיע סעדני יוצרי מבטן
דרך יושר ואמת נחני סוטני יבושו משברם

le rencontrons [1]. Il ne tarda pas à entrer dans le rituel. On se rappelait l'ancienne tradition des temps du second temple où les prêtres faisaient glisser dans leur bénédiction un nom divin mystique, le nom de douze lettres et probablement le tétragramme aussi [2].

Au XVIIe siècle l'auteur du *Schaaré Cion* entreprit de restituer cette place d'honneur au nom mystique, mais ce fut le nom de vingt-deux lettres que Nathan b. Moses Hanover choisit pour cela. Il y croyait découvrir des éléments de mots hébreux (פסח תם, פסים, נסים, אנקת תם); autour de ces débris bibliques il groupa les phrases d'une prière qu'il recommanda au public pieux de prononcer avant que les prêtres finissent la bénédiction [3]. Recommandée par un contemporain d'une autorité retentissante, Isaïe Hallévi Hourvitz (le של"ה, XVIIe siècle), cette prière pénétra dans le recueil des prières et y persista jusqu'à nos jours.

II

C'est avec plus de réserves que je défends l'appendice que j'ai joint à la démonstration précédente, mon hypothèse sur le démon de l'oubli. Mais les déductions de M. Krauss prêtent sur ce chapitre aussi à quelques remarques. A פותה et à פורה il préfère פותח un génie « qui ouvre ». Ce qu'il allègue pour atténuer le paradoxe de

1. M. Grunwald, *Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde*, V (Hamburg, 1900), p. 17, 23 (n° 9), 31 (n° 37), 50 (n° 128), 51 (n° 135 *a*), 58, n. 66 (n° 226).

2. *Kiddouschin*, 71 *a*, *j. Yôma*, 40 *d* (l. 10 en bas), *Nombres Rabba*, XI, 8, éd. Vilna, p. 45 *b*; cette dernière donnée est à ajouter aux recherches consciencieuses de M. Blau (*Das altjüdische Zauberwesen*, p. 137, 138). A l'époque talmudique on calculait déjà la valeur numérique des lettres de la bénédiction sacerdotale : on fondait l'institution des tribunaux de trois, de cinq et de sept juges sur les versets de cette bénédiction, dont le premier contient trois, le deuxième cinq et le dernier sept mots (*Sanhédrin*, 10 *b*).

3. M. Krauss se trompe, s'il croit qu'on n'a jamais mis cette prière en rapport avec la bénédiction des prêtres; elle se trouve aussi introduite comme suit : תפלה נאה לומר בשעה שהכהנים עולין לדוכן קודם שמסיימין שלום (éd. Vienne, 1812, p. 65 *b*). M. Krauss semble ne trouver les mots mystiques אנקתם, etc., que deux fois dans le *Schaaré Cion ;* ils s'y rencontrent au moins six fois (p. 34 *b*, 35 *a*, 38 *a*, 60 *b*, 62 *a*. 65 *b* de l'édition, Vienne, 1812; p. 34 *b*, 35 *a*, 38 *ab*, 60 *a*, 63 *ab*, éd. Vienne, 1817). Partout l'orthographe est la même, notamment avec ם' à la fin. Cette manière de lire est encore assurée par une série d'acrostiches qui doivent aussi expliquer les mots énigmatiques ; elle est de plus attestée par le דיר נסים du Raziel, mais elle ne prouve absolument rien pour la forme et la signification originelles.

sa supposition, d'après laquelle le démon de l'oubli serait celui « qui ouvre » l'esprit, paraît trop recherché. Aussi procède-t-il un peu arbitrairement, quand il déclare que « les plus anciennes sources » présentent ce פותח. La plus ancienne source est ici le *Siddour R. Amram*, où il ne s'agit que de פותה ou bien de פורה. Pour forcer le texte du Mahzor Vitry à lui fournir le mot פותח, il recourt à une faute d'impression. Mais l'éditeur du Mahzor Vitry[1], S. Hurwitz, ayant consulté les manuscrits, n'admet que trois variantes : פותה, פורה et פוטה et ne fait aucune mention de פותח.

M. Krauss insiste sur le fait que ce פותה ou bien פורה est suivi du nom פתחיאל. C'est juste, mais ils sont séparés par cinq autres noms. Y insistant trop, il ne tient aucun compte de l'autre fait que פותה se trouve lié de plus près à ארמימס et ses variantes, liaison qui, si nous préférons פורה à פותה, s'explique d'une manière séduisante par le verset (Isaïe, LXIII, 3) פורה דרכתי ..... וארמסם où le dernier mot sert de *notariqon* pour ארמימס. C'est pourquoi, loin d'être hors de doute, il reste probable que le génie de l'oubli n'est ni un ange de lumière (פותח, celui qui ouvre l'esprit), ni un démon des ténèbres (פותה, celui qui égare), mais un notariqon (פורה) issu d'un verset biblique.

Budapest, le 9 octobre 1908.

BERNARD HELLER.

1. P. 116, n. 30.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

ANNÉE 1907

2. *Ouvrages en langues modernes* (fin [1]).

MEYER (Martin-A.). History of the city of Gaza from the earliest times to the present day. New-York, The Columbia University Press, 1907 ; gr. in-8° de XIII + 182 p. (Columbia University Oriental Studies, vol. V). D. 1,50.

Cette étude enrichit considérablement la littérature historique et géographique de la Palestine. Car ce qui fait l'intérêt de l'histoire de Gaza, c'est que, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, les destinées de tant de peuples et de races se confondent avec les siennes. — L'auteur n'a étudié sur nouveaux frais, ainsi qu'il le dit lui-même, que la période qui précède et celle qui suit la période classique, s'appuyant pour cette dernière, et avec raison, sur le livre de Stark, *Gaza und die philistäische Küste*, 1852. Pour les autres époques, il a réuni avec soin et examiné avec critique tous les matériaux dont il pouvait disposer et ainsi il nous donne vraiment, comme le dit M. Gottheil dans la préface, « un tableau de la vie de la ville et des vicissitudes de son histoire depuis les temps les plus anciens jusqu'au nôtre ». Il est regrettable seulement que, pour la période moderne, il ne se soit également servi, de son propre aveu, que des sources imprimées — et encore ne les connaît-il pas toutes — sans avoir pu mettre à contribution les sources manuscrites. De ce fait, son livre a pris le caractère d'une chronique plutôt que d'une étude historique. Les parties purement narratives l'emportent sur les autres, ce qui n'exclut pas d'ailleurs l'habileté et le soin.

Analyse : Après une introduction sur le nom de la ville, avec utilisation des données assyriologiques, et sur sa situation, vient une étude sommaire sur la population. Au chap. III, l'auteur traite la période de 3500 à 1200 et touche

1. Voir *Revue*, t. LVI, p. 132 et 157.

à cette occasion à la question de l'origine des Philistins. Il est assuré qu'ils viennent de la Crète, mais son argument décisif, qui est que des légendes postérieures mettent en rapport la Crète avec Gaza, n'est pas suffisant, et l'hypothèse à laquelle il s'arrête pour satisfaire à d'autres thèses (Max Müller) que l'opinion traditionnelle, à savoir que les Philistins seraient un peuple mixte, provenant à la fois de la Crète et du littoral de l'Asie Mineure, cette hypothèse est fort commode, mais difficilement exacte. Dans ce chapitre comme dans le suivant (la période israélite, 1200-539) la peinture, basée sur les résultats certains de la critique historique, de la croissance et du développement du peuple hébreu fait très bonne impression. A partir de l'histoire de Samson, dans laquelle Gaza joue un grand rôle et que l'auteur, se fondant sur les résultats de fouilles, considère comme relativement historique, M. Meyer nous donne un abrégé soigné de l'histoire des Philistins jusqu'au temps où l'empire de l'Asie passe des Sémites aux Aryens. Les chap. v à vii sont consacrés aux périodes perse, hellénistique et romaine ; au chap. viii, c'est une nouvelle période sémitique qui commence avec la conquête de Gaza par les Arabes (634-1300). Ici, comme pour l'époque des Croisades, l'auteur donne une foule de détails des plus intéressants L'histoire de la période turque, agrémentée d'épisodes de l'histoire juive, et la description de la ville moderne (1300-1900) terminent la première partie du livre. — La seconde partie donne différentes annexes scientifiques d'un grand intérêt. La première, consacrée au culte et à la religion, s'étend sur les rapports du culte phénicien avec la Crète ; la suivante réunit avec le plus grand soin toutes les données sur la fixation du calendrier, tandis que la troisième contient une foule d'inscriptions, grecques pour la plupart. Après une description des autres antiquités et des monnaies, le livre s'achève par une courte étude sur les jeux, les industries et les routes commerciales qui passaient par Gaza. — *F. Goldmann.*

Michael (H.). Voir à *Briefwechsel.*

Milani (L. A.). La Biblia prebabelica e la liturgia dei Preelleni. Florence, 1906 ; in-8° de 24 p.

Minocchi (S.). Le profezie d'Isaia tradotte e commentate. Con una lettera del Cardinale Svampa. Bologne, 1907 ; gr. in-8° de lii + 302 p.

Möller (H.). Semitisch und Indogermanisch. 1 Teil. Konsonanten. Copenhague, Hagerup et Leipzig, Harassowitz, 1906 ; in-8° de xvi + 395 p. M. 16.

Mommert (C.). Widerlegung der Widersprüche frommer Juden und Christen gegen die Blutbeschuldigung der Juden. Leipzig, Haberland, 1906 ; in-8° de vii + 144 p.

Mommert (C.). Topographie des alten Jerusalem. 4. (Schluss) Teil. Leipzig, Haberland, 1907 ; gr. in-8° de vii + 340 p. + 2 plans.

Mommert (C.). Der Teich Bethesda zu Jerusalem und das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux, nebst Anhang : Die Grabeskirche zu Jerusalem auf der Mosaikkarte zu Madeba. Leipzig, Haberland, 1907 ; gr. in-8° de 79 p. M. 2,50.

Montgomery (J.-A.). The Samaritans, the earliest Jewish Sect, their history,

theology and literature. Philadelphie, Winston, 1907 ; gr. in-8° de XIV + 358 p. 2 d.

V. le compte rendu de M. Julien Weill, t. LIV, pp. 294-295.

Monumenta judaica. Pars II. Monumenta talmudica. 1. Serie. Bibel und Babel, bearbeitet von S. Funk. 1. Bd. 2. 3. 4. Heft. Vienne, Akademischer Verlag, 1907 ; in-4° de IV + 242 p. M. 10 chaque.

Le fascicule précédent a été signalé dans la *Revue*, LIII, 141. Si peu scientifique que soit cette publication (en dépit de ses prétentions), elle rendra des services aux profanes. Voir p. ex. comment elle est utilisée et critiquée par O. Holtzmann dans son article « Religionsgeschichtliches aus den M. I. », dans *Archiv für Religionswissenschaft*, X (1907), 485-509.

Mosaikkarte von Madeba (Die) gez. v. P. Palmer, herausg. u. erläut. v. H. Guthe. I. Tafeln. Leipzig, 1906 ; 10 tables in-f°.

Moses (J.). Hebräische Melodien. Eine Anthologie herausg. von J. M. Berlin et Leipzig, Modernes Verlagsbureau, 1907 ; gr. in-8° de 288 p.

Moses (J.). Die Lösung der Judenfrage. Eine Rundfrage veranstaltet von J M. Berlin et Leipzig, Modernes Verlagsbureau, 1907 ; in-8° de 309 p. M. 4.

Mozley (I.-W.). The Psalter of the Church : the Septuagint Psalms compared with the Hebrew. New-York, 1905 ; in-12° de XXX + 204 p.

Müller (D. H). Biblische Studien. III. Komposition und Strophenbau. Alte und neue Beiträge. Vienne, Hölder, 1907 ; in-8° de VII + 144 p. M. 3,20.

La plupart de ces « Contributions » du savant professeur de Vienne, dont beaucoup ont déjà paru dans des revues ou dans des Mélanges, donnent de nouveaux exemples des théories de l'auteur sur la métrique et la strophique de la Bible. — Les deux premiers chapitres d'Amos formeraient un ensemble ainsi divisé : *parodos* (I, 2), 1re strophe (3-5), 1re antistrophe (6-8), 2e strophe (9-10), 2e antistrophe (11-12), 3e strophe (13-15), 3e antistrophe (II, 1-3), *épodos* (4-16). Le commentaire justifie cette division et explique le sens du morceau (p. 1-13). — Löhr, Sievers et Guthe ont fait des essais du même genre sur Amos ; on ne s'étonnera ni qu'ils soient arrivés à des résultats différents, ni que M. M. préfère les siens et critique les leurs (p. 13-23). — Il trouve encore des strophes dans Osée, VIII et XIV, 2-9 (p. 24-30). — Aussi ingénieux et plus probant est le paragraphe suivant, où il établit qu'Ézéchiel, XXIII, 24 et suiv., s'inspire de Sophonie, III, 1-8, ce qui milite en faveur de l'authenticité du second passage (p. 30-36). — Examinant quelques descriptions du « Jour du Seigneur » dans les prophètes, il essaie de montrer qu'Amos, V, 18-20 et Isaïe, II, 12-21, sont indépendants l'un de l'autre, que Sophonie, I, 14-18, les utilise tous deux et qu'Ézéchiel, VII, 19, copie de nouveau Sophonie (p. 36-40). — De même encore Ézéchiel, XXV (divisé en strophes) a pour source Soph., II, 3, 5-10 (p. 40-45). — Contre P. Ruben (*J. Q. R*, XI, 431-479), M. M. défend sa division d'Isaïe, XLVII, et critique celle de son contradicteur (p. 45-52). — Il continue à trouver des strophes dans Malachie, I, 1-5 : 6-14 ; II, 17-III, 5 : Ps. CV (p. 53-681). D'intéressantes remarques dans le commentaire font oublier des passages tels que celui-ci : « Quand on lit ce morceau (Mal., I, 5-6) dans une traduction, on ne sent pas qu'on a affaire à un poème divisé en strophes et pourtant c'est ce qui est. Si l'on y regarde

de près, la répartition des lignes et des strophes apparaît d'elle-même et il ne faut toucher que peu au texte pour la rétablir. » — Passe encore pour les Prophètes et pour les Psaumes. Mais M. M. cherche aussi et naturellement il trouve des strophes dans les Proverbes, I, 8-19; V et VIII (p. 69-75), après quoi il propose quelques corrections sur le texte de Prov., XXIII-XXIV (p. 75-79). — Des Proverbes nous passons à Job, où les chap. IV et VI sont, entre autres, divisés en strophes (p. 79-85).

Une explication spécieuse est celle du mot טוֹב employé comme substantif avec le sens de « plante aromatique », p. ex. dans Jérémie, VI, 20 (lire : וּקְנֵה הַטּוֹב), II Rois, XX, 13 (« huile du parfum », c.-à-d. parfumée), Ps., CXXXIII, 2 (l. כְּשֶׁמֶן הַטּוֹב), Cant., VII, 10. De cette façon, on s'expliquerait le jeu de mots d'Eccl., VII, 1 : טוב שם משמן טוב. Par contre, la correction טובים [מכל] ריח שמניך[ו], dans Cant., I, 3, est inadmissible (p. 85-88).

Nous retombons alors dans la strophique et dans des répliques aux critiques de E. König, Sievers, Cobb (*A criticism of systems of Hebrew Metre*, Oxford, 1905), Smend (*Th. Ltz.*, 1896, n° 9), Schwally (*Literarisches Centralblatt*, 29 août 1906). La lecture de ces polémiques a parfois quelque chose de pénible. Chemin faisant, M. Müller donne des exemples de strophes dans le récit babylonien de la Création et dans le Coran et, pour finir, il cite les exégètes qui se sont ralliés plus ou moins largement à ses théories (p. 88-131).

En appendice, M. M. réimprime un compte rendu (en hébreu) de la *Pesikta*, éd. Buber, parue en 1871 dans *Haschachar*, une notice (également en hébreu) sur le sens de רום קרן dans la Bible, publiée en 1894 dans *Mimisrach u-Mimaarabh*, enfin une note sur les mots נהורא בריא et גמלא פרחא dans b. *Maccot*, 5 *a*, qui signifieraient « lumière du désert » et « chameau ailé », par allusion à des superstitions. Dans le second article, M. M. voudrait établir que le substantif קרן, quand il est joint au verbe רום, désigne une boucle de cheveux (un toupet?), que les guerriers dressaient sur leur tête pour effrayer les ennemis. Cette explication, à l'appui de laquelle il allègue l'arabe et le mandéen, est superflue dans les passages bibliques en question, où רום קרן est plutôt une métaphore. Elle nous a rappelé ce que M. Bréal dit, dans son charmant volume *Pour mieux lire Homère*, de la coiffure de Pâris, qui est comparée dans l'Iliade, XI, 385, à une corne : « Les commentateurs ont beaucoup discuté sur cette corne, qu'ils ont voulu entendre de la corne de son arc. Mais il est plus probable que nous avons ici un terme technique de sa coiffure *asiatique* » (P. 69).

MÜNTZ (Ch.). Wir Juden. Berlin, Oesterheld, 1907; in-8° de 124 p. M. 2,50.

Considérations parfois bizarres sur la mission du judaïsme.

MÜNZ (W.). Einsames Land. Erzählungen und Stimmungsbilder. Francfort, J. Kauffmann, 1907; in-8° de 119 p.

MUSIL (Alois). Arabia Petræa. I. Moab. Topographischer Reisebericht. Vienne, Hölder, 1907; in-8° de XXIII + 443 p. av. 1 pl. et 190 fig.

NESTLE (E.). Septuagintastudien. V. Stuttgart, Druck der Stuttgarter Vereins-Buchdruckerei, 1907; in-4° de 23 p. (Programm des Kögl. Württembergischen Evangelisch-theologischen Seminars Maulbronn, n° 733).

Sur la grande éd. de la Septante qu'on commence à publier à Oxford.

Neteler (B.). Die Bücher Esdras und Nehemias der Vulgata und des hebräischen Textes übersetzt und erklärt. Munster, Theissing, 1907 ; gr. in-8° de vi + 105 p. M. 1,80.

L'auteur est un exégète catholique tout à fait conservateur. Dans son Introduction, il examine à ce point de vue les questions qui se rattachent à l'interprétation d'Ezra-Néhémie ; c'est dire qu'il ne connaît pas les problèmes soulevés dans ces dernières années par l'école critique. Il traduit en deux colonnes parallèles le texte hébreu et le texte de la Vulgate, travail fort inutile : il suffisait d'indiquer en note les variantes. Chaque chapitre est suivi de quelques remarques ; ce commentaire est notablement insuffisant.

Neuhaus (A.). Gesellschaftskunde in der jüdischen Schule. Ein Vortrag. Berlin, L. Lamm, 1907 ; in-8° de 16 p. M. 0,50.

Neumark (D.). Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt. Erster Band : Die Grundprinzipien, I. Berlin, G. Reimer, 1907 ; gr. in-8° de xxiv + 614 p. M. 15.

Voir le compte rendu de M. Vexler, t. LV, p. 291-307.

Newton (E.-A.). The story of the Old Testament. Calcutta, S. Parrot, 1905 ; in-8° de 130 p. 1 r. 8 a.

Noordtzij (A.). De Filistijnen, hun afkomst en geschiedenis. Kampen, Kok, 1905 ; in-8° de 246 p. F. 2,25.

Noordtzij (A.). Beknopte Hebreeuwsche spraakkunst met œfeningen en woordenlijsten Kampen, 1907 ; in-8° de 127 + 71 p.

Obermeyer (J.). Modernes Judentum im Morgen- und Abendland. Vienne et Leipzig, C. Fromme, Kok, 1907 ; in-8° de x + 165 p. M. 2,50.

Obstler (Ch.). Die Religionsgespräche im Talmud Babli und Jeruschalmi. Thèse de Berne. Breslau, 1905 ; in 8° de 76 p.

Oesterley (W.-O.-E.) et Box (G.-H.). The Religion and Worship of the Synagogue. An Introduction to the study of Judaism from the New Testament Period. Londres, Pitman, 1908 ; gr. in-8° de xv + 443 p. et 8 ill. 10 s. 6 d.

Oettli (S.). Das Buch Hiob erläutert für Bibelleser. Calw et Stuttgart, Vereinsbuchhandlung, 1906 ; in-8° de 126 p. M. 1,50 (Eläuterungen zum A. T. herausg. v. Calwer Verlagsverein, 1).

Office d'inauguration du temple de L'Union libérale israélite (dimanche de Hanouca, 1er décembre 1907). Paris, 24, rue Copernic, [1908] ; in-8° de 23 p.

Le discours d'inauguration de M. le rabbin L.-G. Lévy, qui a paru aussi dans *le Censeur politique et littéraire* (26 janvier 1908) et, en traduction allemande, dans les *Monatsblätter* de Brüll (1er janvier 1908), intéresse l'historien comme un document sur les tendances d'une partie de la société israélite contemporaine. Ce discours, car nous n'osons dire ce sermon, est le manifeste de ce cercle. Il est intitulé : « Le Judaïsme, religion de l'Esprit, Dieu personnel et Progrès ». Le premier principe du judaïsme, religion rationnelle, est l'affirmation du Dieu vivant. On s'attend à du Saadia. Mais voici : « La proposition première, essentielle, c'est que la réalité au fond est esprit.

Il existe une spontanéité éternellement en travail de vie et de pensée, activité d'une plénitude en inépuisable poussée de jaillissement, qui déborde à tout moment de la duree en une infinité de créations... Ces créations, en effet, vont s'élevant à une conscience de plus en plus distincte et arrivent chez l'homme à la personnalité, c'est-à-dire à la synthèse consciente du singulier et de l'universel, à la notion du moi supérieur, du moi spirituel et moral. L'esprit, se rendant témoignage à lui-même, n'acceptant comme signe de la vérité que sa propre lumière, publie que ce qu'il y a de plus haut dans le monde c'est la personnalité, que plus un être est en voie de perfection, plus il en porte le cachet... Nous en concluons que l'Etre à son plus haut degré est absolument personnel. » Non seulement M. L. n'a pas prouvé la personnalité de Dieu, mais j'ai bien peur qu'il ait nié sa transcendance.

Le théologien ne sera pas plus convaincu que le philosophe. Quand on nous dit que « la doctrine juive se donne elle-même comme tirant tout son prix de sa conformité avec la raison universelle » (v. Deut. IV, 6 ; XXX, 11-14 ; Isaïe, XI, 9), on confond la psychologie biblique avec la nôtre et on oublie que la « connaissance » en hébreu est tout simplement la « perception » (v. E. Baumann, dans *Z. A. W.*, 1908, 22 et s.).

M. L. a rompu avec raison avec la forme surannée du sermon, quoiqu'il en traîne encore quelques lambeaux derrière lui : démonstrations remplacées par des apostrophes, interprétations contestables de passages bibliques et talmudiques. Mais la dissertation philosophique déclamée en chaire est-elle plus instructive et plus édifiante? Voici un échantillon du style : « L'esprit se limite en se donnant des formes et à l'infini, pour s'exprimer à chaque instant en d'innombrables ponctuations et inventions d'êtres. » J'ai des contemporains qui comprennent cela.

Oort (H.). Wat geloofden de joden in den tijd van Jesus? Assen, 1906 ; in-8° de 4 + 77 p.

Oort (H.) et Wildeboer (G.). Platen-atlas tot opheldering van bijbelsche ondheden Met tœlichting. Amsterdam, 1906 ; in-4° ; 54 pltn. m. 58 blz. beschrijv. texst.

Orelli (C. von). Die Eigenart der biblischen Religion. Gr.-Lichterfelde, Runge, 1906 ; in-8° de 39 p. (Biblische Zeit- u. Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten, hrsg. von Kropatscheck).

Orr (J.). Het Oude Testament beschonwd met betrekking tot de nieuwere critiek. Bewerkt door J. C. de Moor. Met een vorrede van A. Bavinck. Deel 1. Kampen, J. H. Kok, 1907 ; gr. in-8° de 8 + 190 p. 1 fr. 75.

Orr (J.). The problem of the Old Testament considered with reference to recent criticism. New-York, 1906 ; in-8° de L + 562 p.

Ottley (R.-L.). The religion of Israel, a historical sketch. Cambridge, Univ. Press, 1905 ; in-8° de XI + 227 p.

Ottley (R.-R.). The book of Isaiah, according to the Septuagint (Codex Alexandrinus), translated and edited. II. Texts and notes. Cambridge, University Press, 1906 ; in-8° de XXXIV + 418 p.

Palästinajahrbuch des deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem... herausg. von G.

Dalman. Zweiter Jahrgang. Berlin, Mittler u. Sohn, 1906 ; in-8° de VI + 144 p. avec tables et 1 carte. M. 2,50.

Parmi les travaux scientifiques, nous notons ceux de l'éditeur sur *Samarie et ses chemins de communication* et sur *une image de Jahvé récemment découverte*. Cette image, qui figure sur un sceau d'Elischama fils de Guedaliahou, représente un personnage barbu assis sur un trône entre deux palmiers et à côté d'une barque (!). Enfin, M. Frankenberg étudie les coutumes de deuil chez les israélites et chez les anciens arabes.

Paul-Schife (M.). Zur Reform des israelitischen Religionsunterrichts. Vienne, Szelinski, 1907 ; in-8° de 24 p.

Peisker (M.). Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahve nach der Anschauung der altisraelitischen Quellenschriften. Giessen, Töpelmann, 1907 ; in-8° de 95 p. M. 2,50 (Beihefte zur Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft, XII).

Perlberg (F.). Bilder aus dem heiligen Lande. 30 aquarelles. Munich, Andelfinger, 1907 ; 14 cm. × 21, III p. de texte. M. 2.

Perles (F.). Judentum und Bibelwissenschaft, 1907 ; 6 p. gr. in-8° (Extrait des Populär-wissenschaftliche Monatsblätter).

M. P. gémit sur l'indifférence ou sur l'hostilité du judaïsme allemand vis-à-vis de la critique biblique, domaine sur lequel il n'a rien produit depuis Geiger, — il aurait pu pourtant citer les travaux de MM. Jacob (voir plus haut, à ce nom), Yahuda, Jampel — sans parler de lui-même et pour ne parler que des contemporains. Il regrette que les rabbins et les séminaires rabbiniques ne lui fassent aucune place et que les étudiants juifs en soient réduits aux cours et aux ouvrages des théologiens protestants, dont la science n'est pas exempte de préjugés. A cette stérilité il oppose la production d'autres pays : la *Bible du rabbinat français*, qu'il juge avec beaucoup de bienveillance, quoiqu'il ne se fasse sans doute pas illusion sur la quantité de critique biblique que le judaïsme français peut digérer, les *Antinomies d'histoire religieuse* de M. Joseph Halévy, sur la solidité desquelles il ne fait aucune réserve, le commentaire critique de la Bible en hébreu édité par Kahana, un article de M. Coblenz (un rabbin allemand, d'ailleurs) sur la critique biblique dans l'instruction religieuse. Il serait curieux d'expliquer pourquoi le protestantisme libéral est si friand d'exégèse critique et pourquoi le judaïsme libéral en a si peur.

Perles (F.). Die Poesie der Juden im Mittelalter. Francfort, J. Kauffmann, 1907 ; in-8° de 21 p. M. 0,60.

Qui croirait, *a priori*, que les Juifs du moyen âge aient eu une poésie ? Ils ont même eu deux poésies, d'origine et de valeur distinctes : celle de Kalir et des païtanim franco-allemands et celle des poètes hispano-arabes. Il nous semble que M. P. n'a pas suffisamment distingué les deux genres quand il dit que la poésie des Juifs a dû sa naissance à l'Islam (p. 5) et que, « de l'Espagne, elle se répandit parmi les Juifs de France, d'Allemagne et d'Italie », (p. 7) et de plus, ce n'est pas ainsi que se fit la filiation. A cause de cette confusion, M. P. n'a peut-être pas rendu suffisamment justice aux poèmes profanes de Gabirol et de Juda Hallévi. De celui-ci, il dit qu' « il parlait et écrivait l'hébreu, l'arabe et l'espagnol » (p. 11) : est-ce bien sûr pour l'espagnol ? A propos : M. P. aurait dû dire un mot des quelques poètes juifs

qui ont écrit en français (élégie de Troyes), en allemand (Susskind von Trimberg), en castillan (Santob de Carrion) ou en arabe (sur ceux-ci, v. un article de A. S. Yahuda dans la revue hébraïque הכרמל, I, 171-178). Enfin, pourquoi n'avoir pas cité les deux Ibn Ezra ? — Au surplus, M. P. caractérise avec bonheur la poésie hébraïque et les traductions qu'il reproduit sont bien choisies. Il a lui-même traduit (p. 15-16) quelques poèmes philosophiques de Juda Hallévi.

Peters (M. Cl.). The Jews in America ; a short story of their part in the building of the republic. Philadelphie, Winston C°, 1905 ; in-8° de 138 p. 1 d.

Peters (N.). Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht. Paderborn, Schöningh, 1907 ; in-8° de XII + 80 p.

Petrie (M. Flinders). Hyksos and Israelite Cities, with chapters by J. Garrow Duncan. Londres, Bernard Quaritch, 1906 ; in-4° de VIII + 75 p. + LI planches.

M. Petrie, l'archéologue bien connu, croit avoir retrouvé la forteresse Avaris des Hyksos et le temple d'Onias.

Petrie (F.). Researches in Sinai, with chapters by C. O. Currelly. Londres, 1906 ; in-8° de 186 grav. et 4 cartes.

Pfeiffer (A.). Beiträge zum Verständnis des Prophetentums in Israel. I. Abraham der Prophet Jahwes. Leipzig, Deichert, 1907 ; in-8° de V + 102 p. M. 1.20.

Pfeiffer (A.). Die Stellung der israelitischen Gesetzgebung zu den wichtigsten Problemen des sozialen Lebens. Programme du gymnase réal de Freiberg, 1905 ; in-4° de 14 p.

Philippson (M.). Neueste Geschichte des jüdischen Volkes. Band I. Leipzig, G. Fock, 1907 ; gr. in-8° de VIII + 400 p. M. 6 (Schriften herausg von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Faux-titre : Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums).

Ce livre, que nous avons examiné en même temps que le suivant (LVI, 154-160), fait partie d'une Encyclopédie méthodique des sciences du judaïsme, dont la publication est entreprise par la « Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums », société dont M. P. est un des présidents. Le premier ouvrage de cette collection est la *Jüdische Apologetik* de M. Güdemann, qui a été signalée dans le précédent Bulletin (*Revue*, LIII, 133).

Philipson (D.). The Reform Movement in Judaism. New-York et Londres, Macmillan, 1907 ; in-8° de VIII + 581 p. 8 s. 6 d.

Philonis Alexandrini opera quæ supersunt. Ed. L. Cohn et P. Wendland. Vol. V. Berlin, 1906 ; in-8° de XXXII + 376 p. + 2 tables.

Popesen-Ciocanel (G.). Quelques mots roumains d'origine arabe, turque, persane et hébraïque. Paris, E. Leroux, 1907 ; in-8° de 49 p.

Powell (H. H.). The supposed hebraisms in the grammar of the Biblical Aramaic. Berkeley, 1907 ; gr. in-8° de VIII + 55 p. 75 c. (University of California publications. Semitic philology. Vol. 1, n° 1, pp. 1-55).

Pratt (H. B.). Studies on the book of Genesis. Transl. from the Spanish. New-York, 1906 ; in-8° de 350 p.

Price (I. M.). The Ancestry of our English Bible. An account of the Bible versions, texts and manuscripts. Philadelphie, The Sunday School Times Company, 1907 ; in-12° de xxiv + 330 p. et de nombr. grav.

Après les Juifs, les Anglo-Saxons sont « le peuple du livre ». Chez eux la religion est au centre de la vie et la religion est tout entière alimentée par l'Ecriture. Ils ont le culte de la Bible, un culte qui a ses martyrs : Wyclif et Tindale ; de nos jours on a pu voir deux grands peuples, l'Angleterre et les Etats-Unis, suspendus aux travaux de cinquante théologiens, officiellement chargés de reviser la version de 1611. C'est dire que la Bible anglaise a une histoire. Elle a trouvé en M. Price, professeur de langues et de littératures sémitiques à l'Université de Chicago, un historien consciencieux et chaleureux. M. P. a publié en 1904, dans *The Sunday School Times*, une série d'articles sur les sources de la Bible anglaise, leur origine, leur caractère et leur conservation. C'est l'origine de cet ouvrage, « description aussi concise et aussi populaire que possible des principales versions et des principaux textes de la Bible, depuis les traductions et les copies les plus anciennement connues jusqu'aux temps modernes ». Après deux chapitres préliminaires sur « la Bible anglaise d'aujourd'hui » et sur « les bases de nos versions actuelles », qui auraient pu trouver place ailleurs, le livre est divisé en trois parties : l'Ancien Testament, le Nouveau Testament, les versions anglaises de la Bible. Ce plan n'est pas irréprochable. M. P. le justifie en disant que les versions et les textes les plus anciens ne contiennent pas l'Ancien et le Nouveau Testament à la fois, que ceux-ci n'ont pas été écrits dans la même langue, enfin que certaines traductions n'existent que pour l'Ancien. Ces raisons seraient peut-être valables pour une histoire des versions de la Bible, elles le sont moins pour une monographie des versions anglaises, qui ne font aucune différence entre l'A. T. et le N. T. En fait, la première et la seconde partie du livre enjambent souvent l'une sur l'autre, notamment pour la Vulgate. M. P. aurait évité ce défaut en étudiant successivement la Bible chez les Juifs, les traductions chrétiennes, la Bible anglaise, et cette division respecterait davantage la chronologie et le caractère des différentes versions. C'est la seule observation qu'on ait à faire sur l'économie générale de l'ouvrage. — Dans la 1re partie, M. P. examine la Bible hébraïque, écriture, textes et manuscrits (chap. iii), le Pentateuque samaritain (ch. iv), la Septante et les autres versions grecques (ch. v et vi), la Bible latine (ch. vii), la Bible syriaque (ch. viii), les Targoums (ch. ix), les autres versions orientales : copte, gothique, etc. (ch. x). Ce chap. aurait pu tomber, car on ne voit pas en quoi ces trad. sont les ancêtres de la Bible anglaise. A ce compte il aurait fallu passer en revue les versions françaises et allemandes. Et pourquoi non ? La Bible de Coverdale n'est-elle pas traduite « out of Douche and Latyn » (p. 248) et celle de Luther n'a-t-elle pas servi aux auteurs de la R. V. ? Deux chap. (xi et xii) sur les rapports des anciennes versions avec l'hébreu et sur les Apocryphes terminent la première partie. — La seconde reprend les mêmes études sur le N. T. et ses traductions : écriture et manuscrits (ch. xiii et xiv), ancienne latine et Vulgate (ch. xv), version syriaque et autres (ch. xvi) ; enfin, deux chap. (xvii et xviii), qui auraient été mieux à leur place après le 14e, examinent les rapports entre les mss. et les règles de la critique du texte. — Dans la dernière partie, après un chap. sur les anciennes versions anglaises (ch. xix), un chap. (xx) est consacré à la Bible de John Wyclif (v. 1380), la première trad. de la Bible en langue moderne, d'une grande importance pour l'histoire religieuse de

l'Angleterre ; un autre (XXI), à celle de William Tyndale (Tindale paraît plus correct), qu'on brûla comme hérétique (1536) avant de brûler, son œuvre. Les autres trad. du XVIe siècle, qu'elles dérivent de celle de Tindale (ch. XXII) ou qu'elles en soient moins dépendantes (ch. XXIII), comme celles dites « de Genève, des évêques, de Douai » (chose caractéristique, la plupart des versions anglaises portent des surnoms), ont moins d'importance historique et littéraire. Viennent enfin les deux grandes traductions officielles, dont la publication, longuement préparée, fut chaque fois un véritable événement ; l' « Authorized Version » de 1611, qui paraît d'ailleurs n'avoir jamais autorisée, mais dont la préparation occupa le roi et le Parlement (ch. XXIV), et la « Revised Version » de 1881, basée sur la précédente, entreprise en collaboration par les Anglais et les Américains, et dont ceux-ci ont publié en 1901 une « American standard edition », un peu remaniée dans leur sens (ch. XXV).

Ce résumé ne peut rendre l'intérêt d'un récit d'autant plus attachant que M. P. est épris de son sujet. Il aime « notre Bible anglaise », qui lui paraît irréprochable, et il l'aime jusque dans ses ancêtres. La sympathie fait tort parfois à la critique. On le voit dans la bibliographie, où la littérature étrangère est à peine représentée et où des travaux de seconde main, des articles d'encyclopédies occupent la place de Frankel, Geiger, Perles, Blau, Nestle, Buhl, etc. On le voit surtout dans le chap. des anciennes versions anglaises, où des faits aujourd'hui contestés sont rapportés sans réserves (Caedmon, le roi Alfred). M. P. accepte les traditions en conservateur : p. 25 sur Ezéchiel, p. 26 sur les livres cités dans les Rois et les Chroniques, p. 50 sur Alexandre le Grand, p. 51 sur l'âge de la Septante, etc. Encore quelques petites observations. P. 20, l'araméen biblique n'est pas « une espèce d'hébreu dégénéré » ; p. 21, l'usage de l'alphabet hébreu « depuis Moïse jusqu'à Juda Maccabée » n'est pas si connu que cela ; p. 32, la disposition des morceaux poétiques de la Bible ne peut pas être attribuée à une fantaisie des scribes ; p. 35, l'hypothèse d'un exemplaire archétype, dont dériveraient tous nos mss., est bien invraisemblable, quoique généralement acceptée ; l'unification a dû se faire progressivement, et d'ailleurs il ne faudrait pas l'exagérer : les variantes sont plus nombreuses que ne le font paraître les éditions ; p. 52, qu'est-ce que le Sanhedrin de 70 membres des Juifs d'Egypte ? p. 94, le Targoum Onkelos « sous sa forme actuelle » est plus récent que le IIe siècle ; p. 95, le Targoum des Prophètes n'est pas attribué par le Talmud à Rabbi [Joseph] bar Hiyya ; c'est seulement une hypothèse, d'ailleurs sans fondement.

Si M. P. n'est pas un guide infaillible, répétons que c'est un guide agréable. Son livre se lit et se regarde avec plaisir, car il est copieusement illustré de portraits et de fac-similés, sans parler de diagrammes ingénieux qui montrent les filiations des différentes versions. Un tableau chronologique, une table alphabétique des matières et un index des passages bibliques cités facilitent les recherches.

Prossnitz (M. E.). Festpredigten. Vienne (en commission chez J. Kauffmann, à Francfort), 1906 ; in-8° de 34 p.

Pusey (E. B.). The Minor prophets with a commentary explanatory and practical. Vol. 4. Micah. Londres, Nisbeth, 1907 ; in-8° de 302 p. — Vol. 5. Jonah and Nahum, 1907. — Vol. 6. Habakuk and Malachi, 1907 ; in-8° de 294 p. 2 s. 5 d. chaque.

Rabinsohn (M.). Le messianisme dans le Talmud et les Midraschim. Thèse. Paris, impr. Reiff, 1907 ; in-8° de 108 p.

Rahlfs (A.). Der Text des Septuaginta-Psalters. Nebst 1 Anhang : Griechische Psalterfragmente aus Oberägypten nach Abschriften von W. E. Crum. Goettingue, Vandenhœck et Ruprecht, 1907 ; gr. in-8° de 256 p. M. 8. (Septuaginta-Studien, 2. Heft).

Rapaport (S.). Tales and maxims from the Midrasch. Londres, Routledge, 1907 ; in-8° de 272 p. 5 s.

Raschis Leben und Wirken. Zwei Preisschriften von Dr. Beermann und Dr. Doctor. Worms, Kräuter, 1907 ; in-8° de (vi +) 36 + 33 p.

A l'occasion du huitième centenaire de la mort de Raschi, la communauté israélite de Worms, « dont l'histoire est si étroitement liée au nom » du rabbin de Troyes — c'est une façon de dire qu'il y a étudié dans sa jeunesse — avait mis au concours la question suivante : « Quelle est la signification de Raschi pour son temps, quelle action a-t-il exercée dans la suite et quelle est la valeur de ses ouvrages pour notre temps ? » Les juges distinguèrent deux travaux, qui furent couronnés l'un et l'autre et que la communauté publie ensemble. Tous deux permettent, malgré le ton apologétique de rigueur, de se faire une idée de la vie et de l'œuvre de Raschi.

M. Beermann ne s'est pas attaché à son sujet ou du moins il s'est attaché à la lettre du sujet. Car au lieu d'expliquer ce que Raschi a été pour ses contemporains, il commence par raconter sa vie, avec les petites inexactitudes courantes : Il n'est pas certain que Guerschom soit mort l'année de la naissance de Raschi (p. 8). La ville de Troyes n'a plus rien conservé de son air antique ; quelles sont les « deux synagogues situées auprès d'une église » des Juifs de Troyes (p. 9) ? Raschi ne cite qu'une fois son père et rien ne donne à croire que celui-ci ait été rabbin ; il n'est pas appelé par ses contemporains « le saint ». L'oncle de Raschi, R. Siméon, n'est pas « probablement l'auteur d'une compilation midraschique » (le Yalkout sans doute !) ; טרחתי בנעורי ne signifie pas « dans mon enfance », mais « dans ma jeunesse » (*ibid.*). Raschi a-t-il été d'abord à Mayence (p. 10) ? P. 11, lire *Jacob* b. Yakar. Quel est l'ouvrage rituel composé par lui ? Il n'est pas sûr qu'Isaac ha-Lévi soit de Vitry (*Gallia*, 197). Raschi n'utilise pas les notes de ses maîtres, mais celles qu'il a prises à leur cours ; en tout cas, par ובתלמידי רבנו הלוי מצאתי, il désigne un commentaire écrit par des élèves d'Isaac. — M. B. caractérise ensuite avec bonheur, quoique les spécimens traduits soient insignifiants, les commentaires bibliques et les commentaires talmudiques ainsi que les Consultations de Raschi. P. 13, Menahem (b. Helbo) ne doit rien que nous sachions à l'influence espagnole ; l. 3 d'en bas, lire Christen au lieu de Schriften. P. 15, qu'est-ce que le mot « countre » qui explique « Countros » ? P. 17, la ville est Chalon (sur-Saône), non Cavaillon (*Gallia*, 591-2). P. 18, la ladrerie créée à Troyes vers 1100 (d'où vient ce renseignement ?) n'a rien à faire avec cette consultation et ne peut donc pas servir à la dater.

M. B. est davantage dans la question en montrant l'influence de Raschi dans la deuxième partie de son travail. Mais ici encore les premières pages constituent un hors-d'œuvre. Et pourquoi commencer par les moralistes, que Raschi a fort peu inspirés ? Encore M. B. ne paraît-il les connaître que par les extraits de Zunz. P. 23, l'ouvrage de Moïse de Coucy, qui n'est pas un traité de morale, est intitulé *Séfer Mitzwot gadol*. — Ce qu'il dit ensuite des exégètes et des Tossafistes n'est pas suffisamment exact. P. 24, Joseph Kara est plutôt le collaborateur que l'élève de Raschi. P. 25, l. 1, lire : Rameru. L'auteur paraît dire que Samuel b. Méir a continué le commentaire de *Maccot*

et celui de Job. Nahmanide n'est pas si épris de Raschi et il le combat autant qu'il l'admire. Kimhi ne devait pas être cité ; il appartient à une autre école et ce n'est pas lui qui a propagé Raschi (Sébastien Munster n'a pas traduit son *Michlol*, mais le *Mahlach* de son frère Moïse). Il fallait plutôt nommer J. Bechor-Schor et les Tossafot bibliques. P. 26, Raschi n'a pas dicté de consultation à ses filles, c'est une légende depuis longtemps réfutée. P. 27, des morceaux poétiques ne se trouvent pas seulement au commencement et à la fin des *Hachraot*. P. 28, est-ce Rabbénou Tam ou Jacob d'Orléans qui a institué un jeûne pour commémorer l'affaire de Blois ? — Le dernier chapitre de cette partie, intitulé « Raschi chez les Juifs et chez les Chrétiens » est plus exact. Pourtant : p. 29, le commentaire du Pentateuque n'est pas le premier ouvrage hébreu imprimé, mais le premier dont nous connaissions la date d'impression. P. 30, les vers cités (incomplètement) sont d'un rabbin originaire du Portugal, Moïse ibn Danân (*apud* Azoulaï). — M. B. ne dit pas grand'chose de la valeur actuelle de l'œuvre de Raschi ; il n'insiste que sur le caractère édifiant de son commentaire du Pentateuque, ainsi que sur les *realia* qu'on relève dans ses ouvrages et dont il s'exagère l'importance. Il cite en exemple une glose allemande et une glose française. P. 33, est-il bien sûr que le premier élément de « estain-bouc » soit l'allemand « Ast » ? P. 34, lire « céleste ». — Le principal mérite de ce travail, par endroits d'un ton trop dithyrambique et d'un style trop imagé, est de faire ressortir la profonde piété et la haute moralité qui émanent de l'œuvre de Raschi. Encore ne fallait-il pas en déprécier la valeur scientifique au profit de sa valeur d'édification, en disant par exemple (p. 25) : réjouissons-nous de ce que Raschi n'a pas recommencé son commentaire du Pentateuque, comme il le désirait, pour le rendre plus conforme aux principes d'une saine exégèse. De tels éloges ne sont pas dignes de Raschi.

Si l'étude de M. Beermann méritait d'être couronnée et surtout d'être corrigée, celle de M. Doctor est tout près d'être excellente. Mieux écrite, elle serre davantage la question et, à peu près exempte d'erreurs matérielles, elle s'attache à dégager les traits de la physionomie morale et intellectuelle de son héros et à montrer combien Raschi est sympathique par son caractère et par son œuvre : il est le véritable classique populaire de la littérature juive. M. D. peint d'abord l'homme, si simple et si modeste, puis le savant, si clair et si objectif. « Chez les hommes sympathiques, tout nous paraît digne d'amour et d'imitation. Il n'est pas exagéré d'avancer que la science profonde qui se montre dans les ouvrages de Raschi a quelque chose de sympathique. Elle ne nous écrase pas, ne nous oppresse pas ; elle nous délivre plutôt et nous assiste Comme un ami, il nous prend par la main et sa parole, simple et cordiale, nous mène droit au but. » Le rôle de Raschi n'est pas caractérisé avec moins de bonheur. Par ses commentaires talmudiques, Raschi a l'immense mérite d'avoir facilité l'étude et conservé l'intelligence du Talmud de Babylone et, par son Commentaire du Pentateuque, il est le créateur et le maître de la vulgarisation scientifique dans la littérature juive ; il a donné une « édition populaire » du Midrasch. Grâce à Raschi, la France devint la terre classique de l'étude talmudique et de l'exégèse biblique ; ses descendants et ses élèves continuèrent son œuvre et, comme le judaïsme allemand et polonais s'inspira de l'école française, son influence fut aussi étendue que profonde ; il a été un grand facteur de la culture juive. M. D. n'a pas marqué l'influence de Raschi sur les études talmudiques en dehors des Tossafot et des écoles françaises. — Il s'explique enfin, mais d'une façon insuffisante, sur l'importance actuelle de Raschi, que ne suffit pas à caractériser l'édition critique de M. Berliner, ni surtout sa liste des *leazim* ; il fallait plutôt citer Darmesteter. —

Dans le détail, peu d'inexactitudes nous ont frappé ; deux ou trois sont communes à M. Doctor et à M. Beermann et ont déjà été rectifiées. Voici encore quelques observations : P. 4, l'oncle maternel de Raschi n'est pas identique avec le savant et païtan Simon b. Isaac le Grand de Mayence. P. 5, d'où M. D. sait-il que Raschi alla d'abord à Mayence, où enseignait Jacob b. Yakar, puis à Worms, où enseignaient Isaac ha-Lévi et Isaac b. Juda ? Des textes réunis par Buber dans l'Introduction du *Séfer ha-Orah*, il paraît bien résulter que Jacob et Isaac ha-Lévi étaient à Worms et Isaac b. Juda à Mayence ; cf. les notices de Michael, *Or ha-Chajim ;* Epstein, dans *Festschrift Steinschneider*, p. 136 et *Monatsschrift*, 1897, p. 108, 109. P. 14, on ne s'adressait pas à Raschi, pour des consultations, « du monde entier », mais seulement de la France septentrionale et des bords du Rhin. P. 15, l'auteur exagère la valeur philologique de la critique des textes pratiquée par Raschi. P. 16, il paraît dire que le commentaire de la Bible est postérieur à celui du Talmud ; nous n'en savons rien. P. 17. Des grammairiens espagnols, Raschi a connu plus que quelques explications isolées : il a copieusement utilisé les ouvrages de Menahem et de Dounasch. P. 25, Raschi a eu plus de cinquante commentateurs. P. 26-27, les chrétiens ne pouvaient pas croire à l'imperfection de la Vulgate ; l'école ecclésiastique de Troyes fut de médiocre importance. P. 28, il est douteux que Pellicanus ait traduit tout Raschi en latin.

Rauh (S.). Hebräisches Familienrecht in vorprophetischer Zeit. Dissertation. Berlin, 1907 ; in-8° de 46 p.

Raven (J.-H.). Old Testament Introduction. New-York et Chicago, 1906 ; in-8° de 362 p.

Recueil de matériaux sur la situation économique des Israélites de Russie d'après l'enquête de la Jewish Colonization Association. Traduction française. Tome I. Introduction. Agriculture. Artisans et manœuvres. Paris, F. Alcan, 1906 ; in-4° de 440 p.

La *Jewish Colonization Association* a entrepris en 1898 une enquête sur l'état économique des Juifs russes et notamment sur les trois points suivants : dénombrement des Juifs de la zone, professions, écoles et établissements de bienfaisance ; colonies et fermes agricoles juives ; artisans juifs domiciliés hors de la zone. Cette enquête, d'où les commerçants ont été éliminés, a été faite d'une façon privée, par des collaborateurs en partie bénévoles ou inexpérimentés ; mais, quoique les résultats n'en soient ni tout à fait homogènes, ni absolument certains, « elle projette un jour nouveau sur la répartition de la population juive dans les provinces de la zone, sur les occupations des Juifs, la part qu'ils prennent à l'industrie, l'étendue de la misère juive, l'assistance et la bienfaisance publiques, l'état de l'instruction, etc. » C'est dire que ce recueil est une précieuse contribution à l'étude de la question juive en Russie.

L'original russe a paru en 1904, en deux volumes. Nous avons ici la traduction française du premier. Le second étudiera la participation des Juifs à la grande industrie, à l'indigence, à la bienfaisance et à l'instruction et sera suivi d'un « Aperçu sur la situation légale et économique des Israélites de Russie ».

A noter dans l'Introduction, qui est consacrée à un exposé de la marche des travaux et à une statistique de la population juive, la bibliographie des publications antérieures sur la condition économique des Juifs russes (p. 2-7) et un aperçu de leur histoire depuis les origines jusqu'au règne

'Alexandre III (p. 14-21), dont les sources ne sont malheureusement pas toujours indiquées.

Reiner (J.). Moses und sein Werk. Berlin et Leipzig, H. Seemann, [1907]; gr. in-8° de 78 p. M. 1.

Resa (Fr.). Die Propheten. Erlesene Worte aus ihren Werken. Tubingue, 1906 ; in-8° de vii + 120 p.

Réville (Jean). Le prophétisme hébreu, esquisse de son histoire et de ses destinées. Paris, Leroux, 1906; in-18° de 56 p. (Extrait de la Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet, t. XVIII).

Riedel. War Christus ein Jude ? Bamberg, Handels-Druckerei und Verlagshaus, 1907 ; in-16° de 61 p. M. 0,20 (Volksschriften zur Umwälzung der Geister, 61).

Riess (R. de). Atlas Scripturæ Sacræ. Ed. secunda. Fribourg, Herder, 1906; in-f° de viii + 26 p. + 10 cartes. M. 6,80.

Risch (A.). Die deutsche Bibel in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Gr.-Lichterfelde, Runge, 1907 ; in-8° de 92 p. M. 1,20 (Biblische Zeit- und Streitfragen, III, 3-4).

Robinson (A.-C.). Leviticus. Londres, Marshall, 1905 ; in-8° de 118 p. 1 s.

Robinson (B.-W.). The largeness of the imagery in the Deutero-Isaiah. Thèse. Chicago, impr. Danforth, 1906 ; in-8° de 81 p.

Rosenau (W.). Jewish Biblical commentators. Baltimore, 1906 ; in-8° de 153 p.

V. le compte rendu de M. Poznanski, *Monatsschr.*, 1907, 254-256.

Rosenberg (J.). Phönikische Sprachlehre und Epigraphik. Für das Selbststudium leichtfasslich u. übersichtlich dargestellt. Mit einer historisch-geographischen Einleitung und 4 Schrifttafeln. Vienne, Hartleben, [1907]; in-8° de viii + 173 p. (Die Kunst der Polyglottie, 92).

Rosenmann (M.). Der Ursprung der Synagoge und ihre allmähliche Entwicklung. Eine historisch-kritische Studie zur Erforschung beider. Berlin, Mayer et Müller, 1907 ; in-8° de 32 p.

Il y a quelques années, une compagnie savante de Hollande mit au concours la question des origines de la Synagogue. Nous ne savons si M. R. eût remporté le prix. Il a raison de dire que ce problème n'est pas encore élucidé et que les différentes solutions proposées ne sont pas satisfaisantes (p. 7-9). Mais la sienne ! Il commence par énumérer les différences entre le Temple et la Synagogue ; elles sont au nombre de cinq et peuvent se réduire à une seule : la présence ou l'absence du sacrifice (p. 9-11). Nous nous en doutions un peu. Mais nous contestons à M. R. le droit de partir de la définition de la synagogue entièrement constituée pour examiner quelle a pu en être l'origine première, car une institution se développe et se transforme, et la synagogue à ses débuts a pu être différente de ce qu'elle est devenue quelques siècles plus tard, être englobée, par exemple, dans le Temple. Le problème historique consistant justement à se demander ce qu'était primitivement le culte synagogal, on ne peut prendre pour point de départ les caractères actuels de ce culte. Cette faute initiale de méthode va peser sur

toute l'argumentation de l'auteur. Elle lui suggère d'abord l'hypothèse, qu'il croit nécessaire de réfuter, que la synagogue est née après la destruction du Temple. Puis, contre L. Löw, qui voudrait faire remonter l'origine de la Synagogue à l'époque du premier Temple, il allègue que la Bible ne connaît la prière que comme accompagnement et interprétation du sacrifice (p. 13-14). Mais pourquoi ne pourrait-elle pas s'en être dégagée et avoir par conséquent sa source en lui ? M. R. ne croit pas que בית העם, dans Jér., XXXIX, 8, désigne la synagogue, parce que le Targoum et Kimhi ne l'ont pas compris ainsi, que même Raschi, en traduisant (d'après un Midrasch !) par בי כנשתא, n'a peut-être pas songé à une synagogue et que le Talmud menace de mort le *am ha-areç* qui appelle la synagogue בית עם (*Sabb.*, 32 *a*). On pourrait donner de meilleures raisons que celles-là. — D'autres datent la Synagogue de l'exil de Babylone, s'appuyant sur Ézéch., XI, 16 ; XXXIII, 31. M. R. objecte qu'Ézéchiel attache une trop grande importance au culte des sacrifices dans la seconde partie de son livre, que le second Isaïe ne se représente pas de maison de prières sans sacrifices (LVI, 7) et qu'il n'est pas question de synagogue dans les textes de l'époque qui suit, tels que Esther, IV, 16, et Daniel, VI, 11 (p. 14-16). Les deux premières objections tombent du fait que le culte synagogal primitif ne doit pas, comme nous l'avons dit, être forcément considéré comme détaché du culte sanglant. Le livre d'Esther (qui paraît d'ailleurs bien postérieur) écarte à dessein les indications cultuelles. Quant au livre de Daniel, M. R., qui fait de la critique biblique, le place certainement à l'époque d'Antiochus Épiphane ; or, de son propre aveu, la synagogue était déjà constituée alors depuis un siècle. Il estime, en effet, que, puisqu'elle n'existait pas encore à l'époque de l'exil de Babylone et que son existence est attestée environ cent ans avant l'époque des Maccabées (il songe à l'inscription de Schédia, *R. É. J.*, XLV, 161), c'est donc qu'elle est née entre 538 et 300 (p. 16).

Comment et dans quel but? De nouveau, M. R. bâtit une théorie. « Pour avoir reçu son caractère sacré, la synagogue *doit* avoir été créée à Jérusalem même, par l'autorité religieuse, conformément à la Loi, à l'ombre du Temple et comme complément du sacrifice » (p. 17-18). Il cherche la confirmation de ces considérations *a priori* dans des mischnas et des baraïtas, dont il ne soupçonne pas qu'elles soient, elles aussi, rétrospectives et théoriques. Il n'hésite pas à croire que les « prophètes de Jérusalem », c'est-à-dire Aggée, Zacharie et Malachie (p. 25, note), ont divisé le peuple en vingt-quatre sections ou *maamadot* (Taanit, II, 1) et que cette institution est d'une importance capitale pour l'organisation religieuse du judaïsme. Or, comme les *maamadot* étaient représentés à Jérusalem, c'est à l'usage de ces délégations qu'on aurait créé à proximité du sanctuaire un service spécial, comprenant la prière, la lecture de la loi, la bénédiction sacerdotale et en partie le jeûne (p. 19-22). Puis, les membres du *maamad* qui restaient chez eux furent astreints aux mêmes obligations et se réunirent dans des synagogues sur le modèle de celle de Jérusalem. Cette théorie n'est pas si nouvelle que le croit M. R., mais la manière dont il la présente n'est pas faite pour la rendre plus acceptable. Admettons que l'organisation des *maamadot* ne soit pas purement idéale. Pourquoi la délégation qui assistait au sacrifice avait-elle besoin d'un office et pourquoi n'est-ce pas d'abord la partie du *maamad* restée en province ? Comment les prêtres eurent-ils l'idée d'instituer à côté des sacrifices un culte laïque ? Pourquoi prenaient-ils part à cet office (*Tamid*, V, 1) ? A quoi rimaient les synagogues dans la Diaspora, où elles existèrent de bonne heure? Ces difficultés disparaissent si l'on admet que la synagogue fut d'abord une institution populaire, distincte du Temple, où elle finit par pénétrer (Cf. Is.

Loeb, dans *Revue*, XIX, 22 ; I. Lévi, *ibid.*, XXXII, 161 et s. ; XXXIII, 142.

Mais M. R. croit que la synagogue resta la « servante » du Temple jusqu'à la destruction de ce dernier. C'est alors seulement qu'elle prit la place laissée vide et conquit son indépendance. R. Yohanan b. Zaccaï lui assura quelques-uns des privilèges du sanctuaire. R. Gamliel II y introduisit (!) la récitation quotidienne du Schemoné-Esré, qui était probablement destiné dans le principe au grand-prêtre et aux prêtres (mais voir les articles précités). Ainsi la prière trois fois par jour fut considérée comme l'équivalent des sacrifices (c'est si peu certain qu'on est embarrassé de trouver le rite auquel correspond la prière du soir). Le culte de la synagogue était fixé.

M. R. pose, ou suggère, plus de problèmes qu'il n'en résout et sa brochure ne tient pas les promesses du titre. Mais aussi, pourquoi donner un si grand titre à une si petite brochure?

Rosenzweig (A.). Das Wohnhaus in der Misnah. Berlin, Louis Lamm, 1907; in-8° de 77 p. M. 2,50.

Aux nombreux ouvrages sur l'archéologie de l'époque tanaïtique qui ont paru au cours de ces dernières années, est venu s'ajouter un excellent travail de M. Rosenzweig sur « la maison d'habitation dans la Mischna », qu'il eût mieux valu intituler : la maison d'habitation en Palestine à l'époque tanaïtique.

Le premier chapitre examine les matériaux de construction et leur façon. On employait la pierre à chaux taillée et les briques d'argile ; pour les travaux de menuiserie, on se servait du bois de sycomore, pour la main-d'œuvre plus fine du cèdre. Le ciment était le plus souvent de la terre glaise et du mortier. — Le second chapitre est consacré au travail de construction et porte sur les ouvriers, l'établissement des fondations, la construction brute, l'érection des étages et des murs (à noter la démonstration de l'existence, chez les Juifs, du mur de glaise des Assyriens). Les instruments de précision sont le fil à plomb et le niveau. Les constructions sont crépies et blanchies avec de la chaux; l'auteur suppose même qu'on employait un revêtement en stuc (?). Une remarque importante pour l'histoire de l'art juif, c'est qu'il arrivait qu'on peignît sur les murs : mais c'est aller trop loin que de dire, avec R., que cette pratique était « courante ». Les maisons avaient des balcons et des tourelles ainsi que — au rebours du toit incliné de l'antiquité classique — des toits plats avec garde-fous ; on trouvait même des coupoles. — Le troisième chapitre contient la description des derniers détails de la construction. Le plancher était formé d'argile battue ou même de mosaïques; les portes étaient fixées à des gonds, se fermaient au moyen de verrous et s'ouvraient du dehors avec des clés. L'ouverture des fenêtres pouvait être fermée par un treillage ou des rideaux ; on trouve même une espèce de châssis avec vitres. L'installation de la maison était complétée par un escalier, des gouttières et des latrines dans la cour. — Le quatrième chapitre étudie le plan de la maison ; relevons que la disposition la plus commune est celle d'un atrium entouré de pièces. Les maisons avaient jusqu'à trois étages (voir plus loin) et souvent même des greniers. — L'ouvrage se termine par un résumé de la législation touchant la location et l'achat des maisons.

Les sources utilisées par l'auteur sont celles que l'on consulte pour ces études ; si nous notons que le Nouveau Testament et Josèphe ont été mis à profit, c'est que M. R. a omis de le dire. D'ailleurs, Josèphe aurait pu être exploité davantage. Les chap. x et suiv. du livre XV des Antiquités auraient pu fournir certains renseignements confirmatifs et même des données nouvelles. Pour les explications techniques, l'auteur a très souvent recours au Commen-

taire de la Mischna sur Tohorot par Haï, qu'il considère avec raison comme une mine de premier ordre pour cet ordre de renseignements. Souvent aussi il cite des passages du Commentaire de Maïmonide dans l'original arabe, mais il ne procède malheureusement ainsi que pour le commentaire de Tohorot édité par J. Derenbourg, qui est plus accessible. Ces citations ne sont nécessaires que pour les textes des traités inédits ou, ce qui est souvent le cas, mal édités. Enfin, M. R. aurait pu se référer plus fréquemment — et c'eût été le meilleur commentaire — à ce qui se fait aujourd'hui en Syrie.

Deux qualités rehaussent considérablement la valeur de ce travail. C'est d'abord que l'auteur s'est efforcé, pas toujours malheureusement, de n'accueillir dans le texte que les termes tanaïtiques et de rejeter dans les notes ceux du Talmud. D'autre part, la comparaison avec l'antiquité classique est uniformément poursuivie dans toutes les parties.

Une observation sur la partie de l'ouvrage que j'ai examinée de plus près. עלית et דירתא (p. 67) ne sont pas synonymes. Le premier mot désigne l'étage *supérieur*, le second quelquefois la pièce habitée (Tos. *Eroubin*, VIII, 9 ; p. 148, l. 5, 6), le plus souvent l'étage, donc le *rez-de-chaussée aussi* (*ibid.*, XI, 4 ; p. 152, l. 27). Des maisons de quatre étages, comme l'auteur en admet, sont totalement invraisemblables, surtout si l'on songe à la pratique de nos jours. Il est même douteux que le troisième étage fût *habité*. Le passage de *Sabbat*, XI, 2, n'indique donc pas les « étages supérieurs », quoiqu'il en soit très vraisemblablement question (cf. b. *Sabbat*, 99 *a*).

Nous souhaitons que beaucoup de travaux aussi approfondis nous rapprochent bientôt du but, c'est-à-dire permettent d'écrire l'histoire de la civilisation de la Palestine à l'époque de la naissance du christianisme. — *F. Goldmann.*

ROSENTHALER (J.). Illustrierte hebräische Lesefibel. Nach den Grundsätzen der Anschauung und der Phonetik herausg. 2. verb. Aufl. Francfort, A.-J. Hofmann, 1907 ; in-8° de VII + 56 p. M 0,60.

ROST (H.). Gedanken und Wahrheiten zur Judenfrage, Trèves, Paulinus-Druckerei, 1907 ; in-8° de 103 p. M. 1,20.

RUDNITZKY (N.). Die Reichsherrlichkeit Israels und die Herrlichkeit des Wortes Gottes. Berlin, 1907 ; in-8° de 32 p.

Saadja al Fajjumi's arabische Danielversion. Nach einem Manuscript der kgl. Bibliothek in Berlin zum ersten Male herausg., mit Einleitung und Anmerkungen versehen von H. Spiegel. Thèse. Berne, 1906 ; in-8° de 16 + 35 p.

Sabbatai Sevi (Der Erzbetrüger), der letzte falsche Messias der Juden, unter Leopolds I. Regierung Im Jahr der Welt 5666 u. dem 166sten nach Christi Geburt. Halle, 1760 (réimpression anastatique). Berlin, L. Lamm, 1907 ; in-8° de 32 p. + 1 grav. M. 2.

SACHAU (Ed.). Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine. Berlin, G. Reimer. 1907 ; in-4° de 46 p. + 1 table (Aus den Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1907).

Voir l'article de M. Israël Lévi, LIV, 153-165 ; LVI, 161-168. Un second tirage a paru avec le millésime de 1908. — Nous avons reçu le tirage à part d'un article de M. J. Barth, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, XXI, 188-194,

qui donne plusieurs explications et corrections intéressantes. Nous croyons qu'il faut continuer à rattacher le mot talmudique הרמוניא au grec ὁμόνοια. La correction ודשיהם קיסין est ingénieuse, mais paléographiquement invraisemblable. Nous reparlerons de cette étude avec une autre du même auteur que nous avons reçue depuis.

Sainte Bible polyglotte (La) contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. l'abbé Glaire, avec les différences de l'hébreu, des Septante et de la Vulgate ; des introductions, des notes, des cartes et des illustrations, par F. Vigouroux. Ancien Testament. Tome VI Ezéchiel, Daniel, Osée, Joël, etc., I et II Macchabées. Paris, Roger et Chernovitz, 1906; in-4° de VIII + 908 p. à 2 col., nombr. illustr.

La publication de cette Polyglotte, d'un heureux agencement et d'un prix modique, avance rapidement. Ce volume, qui termine l'Ancien Testament, est dû principalement à la collaboration des abbés Nau, Martel et Igonel. Pour les Apocryphes (additions à Daniel, Macchabées I et II) la colonne de l'hébreu reste naturellement vide. L'annotation est tout juste suffisante, les introductions sont assez faibles On connaît les tendances de l'éditeur.

Salkinowitz (G.). Pessimistische Strömungen im Judentum (bis zum Abschluss des Talmuds). Berlin, Poppelauer, 1907 ; gr. in-8° de 67 p. M. 2.

Salter (S.). Anekdoten aus dem Leben berühmter Männer. 2. Die Rothschilds. Berlin, A. Heyne, 1906 ; in-8° de 96 p. M. 1,20.

Salzberger (G.). Die Salomo-Sage in der semitischen Literatur. Ein Beitrag zur vergleichenden Sagenkunde. Berlin, Harrwitz, 1907 ; gr. in-8° de 129 p.

Samtleben (G.). Die biblischen Wunder, ihre Möglichkeit und Wirklichkeit. Gütersloh, Bertelsmann, 1907; gr. in-8° de VIII + 120 p. M. 1,80.

Samuel (Edouard). שירי ישראל לק"ק ברוסעל Répertoire musical liturgique de la synagogue de Bruxelles. Bruxelles, chez l'auteur, 19, rue du Magistrat, 1905-1907 ; 5 recueils in-f° de 630 p. 100 fr.

Sanders (F.-K.) et Fowler (H.-T.). Outlines for the study of Biblical history and literature. Londres, Smith, 1907; in-12° de XI + 233 p. 6 s.

Schapiro (I.). Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans. Erstes Heft. Leipzig, G. Fock, 1907 ; in-8° de 86 p. (Schriften herausg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums). M. 3,50.

Une étude exacte de la dépendance de la religion musulmane vis-à-vis du judaïsme est d'autant plus nécessaire que la mode qui sévit aujourd'hui d'exclure ou d'éluder le judaïsme et son influence dans toutes les questions d'histoire religieuse s'étend même à ses rapports, d'une importance indéniable, avec l'Islam. Qu'on voie, par exemple, les libertés que prend un professeur de Heidelberg, M. Becker, dans sa brochure *Christentum und Islam ;* son jugement biscornu repose uniquement sur l'ignorance de la littérature midraschique. On doit se féliciter de voir que le livre de Geiger, si remarquable pour son temps, n'est plus considéré aujourd'hui comme une autorité sacro-sainte, donnant la solution définitive de tous les problèmes, mais qu'au

contraire l'on a repris les recherches et qu'on s'efforce à nouveau, d'abord d'établir les rapports extérieurs des données en présence, ensuite, et sur cette base solide, d'arriver à une détermination plus précise des filiations d'idées, ce qui est après tout le point le plus important.

M. Schapiro entreprend de montrer par l'exemple de la soura de Joseph comment il conçoit la suite de ses études comparatives sur le Koran, et l'on doit souhaiter que cet excellent travail n'en reste pas, comme tant d'autres thèses, à son « premier fascicule », mais que l'auteur le fasse effectivement suivre, comme il l'annonce, d'études semblables sur d'autres personnages bibliques. — M. Sch. retrouve les sources du Koran dans la littérature juive, principalement dans le Midrasch et, point important, il étend ses recherches aux commentateurs arabes du Koran ainsi qu'aux historiens. A louer aussi la mise à contribution des homélies des Chrétiens de Syrie, surtout de celles d'Aphraate.

Il est vrai que cette chasse aux analogies constitue un grand danger. On en vient facilement à considérer comme un emprunt conscient un trait qui allait de soi, qui, logiquement, devait se développer indépendamment chez les Juifs et chez les Musulmans et fournir la même course. L'auteur n'a pas toujours échappé à ce danger. Ainsi la pensée du v. 8, où les frères de Joseph estiment que leur père a tort de préférer Joseph à tous, est très comprehensible psychologiquement et rien n'oblige à supposer un emprunt. Ibn-al-Atir explique que Joseph ne fut pas reconnu par ses frères parce qu'ils ne l'avaient pas vu depuis longtemps (p. 58). Pourquoi admettre une influence étrangère pour une explication aussi naturelle et aussi évidente? La valeur réelle de l'ouvrage peut être compromise par ces excès de zèle. Remarquons en terminant que l'auteur est parfois tenté de déborder son sujet et d'examiner les rapports d'idées. Ainsi, à propos des vers 86-87, il examine l'idée de la résurrection des morts. — L'appendice (p. 75-86) contient une petite inexactitude. Les commentateurs du Koran connaissent *deux* Pharaons sous lesquels Joseph a vécu et dont le second ne voulait pas se convertir à Dieu. Là-dessus l'auteur cite un passage du Midrasch qui dirait la même chose, sans remarquer que ce passage parle, à propos d'Ex., I, 8, du Pharaon qui vivait *après la mort de Joseph,* à l'époque de la naissance de Moïse. — *F. Goldmann.*

Schipper (J.). Anfänge des Kapitalismus bei den abendländischen Juden im früheren Mittelalter (bis zum Ausgang des XII. Jahrh.). Vienne, Braunmüller, 1907; in-8° de 66 p. (Extrait de la « Zeitschrift für Volkswirtschaft »).

Schliebitz (J.). Isô'dâdh's Kommentar zum Buche Hiob. I. Teil. Text und Übersetzung. Giessen, Töpelmann, 1907; in-8° de VIII + 88 p. (Beihefte zur ZAW, XI).

Schmidt (H.). Jona. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte. Gœttingue, Vandenhœck et Ruprecht, 1907; gr. in-8° de VIII + 194 p. avec 39 grav. M. 6 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, herausg. von W. Bousset und H. Gunkel).

Étude de mythologie comparée sur le poisson figurant l'ennemi, le sauveur, l'enfer.

Schœnfeld (E.-Dagsbert). Die Halbinsel des Sinai in ihrer Bedeutung nach Erdkunde und Geschichte auf Grund eigener Forschung an Ort

und Stelle. Berlin, D. Reimer, 1907; gr. in-8° de VIII + 196 p. avec 1 carte et des gravures.

Sur le séjour des Hébreux dans la presqu'île sinaïtique.

SCHRADER (O.). Sprachvergleichung und Urgeschichte. Linguistisch-historische Beiträge zur Erforschung des indogermanischen Altertums. 3. neubearbeitete Aufl. II. Teil, II. Abschnitt : die Urzeit. Iéna, 1907; gr. in-8° de 121-559 + XII p.

[Schrameck.] Erlebnisse von Gabriel Schrameck geboren in Isenheim (Ober-Elsass) im Jahre III der Republik (1795). Nach einem von ihm geschriebenen Manuskript wiedergegeben. Barr, impr. Herrmann, 1907.

Mémoires d'un Juif alsacien, qui fit campagne en Allemagne en 1813 et qui, à son retour en France, s'établit à Strasbourg. Le volume est publié par les soins de M. E. Weill, de Barr, mari d'une petite-fille de Schrameck, et tiré à 25 exemplaires seulement.

SCHRÖDER (A.). De Philonis Alexandrini vetere Testamento. Dissertation. Greisswald, 1907; in-8° de 57 p.

SCHUMANN (G.). Wellhausens Hypothese om Mosebgerne. Copenhague, 1907; in-8° de 64 p.

SCHUMANN (G.). Kunstig verdichte fabelen? Eene toelichting tot de moderne schriftcritik. Naar « De Wellhausensche Pentateuchtheorie » bewerkt door L. M. et een inleidend woord van H.-E. van Leeuwen. Utrecht, Ruys, 1907; in-8° de 16 + 79 p. 0,50.

SCHURÉ (E.). Sanctuaires d'Orient. Égypte, Grèce, Palestine. 2e éd. Paris, 1907; in-8° de XI + 436 p.

SCHÜRER (E.). Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 2. Band. Die inneren Zustände. 4. Auflage. Leipzig, Hinrichs, 1907; gr. in-8° de VI + 680 p. M. 14.

M. Israël Lévi rendra compte de ce volume.

SCHWAB (M.). Une amulette judéo-araméenne. Paris, Imprimerie Nationale, 1906; in-8° de 15 p. et 2 photograv. (Extrait du Journal asiatique).

SCHWAB (M.). Rapport sur les inscriptions hébraïques de l'Espagne. Paris, Imprimerie Nationale, 1907; in-8° de 421 p. + 23 tables (Extrait des Nouvelles Archives des Missions scientifiques, t. XIV, fascic. 3).

SEDGWICK (J.-N.). The Story of the Apocrypha. Londres, 1906; in-8° de 155 p.

SIEVERS (Ed.). Metrische Studien. III. Samuel. Metrisch herausgegeben. 1. Teil. Text. Leipzig, Teubner, 1907; gr. in-8° de 118 p. M. 4,50 (Abhandlungen der königl. sächsischen Gesellschaft d. Wissenschaften. Philologisch-histor. Klasse, XXIII, 4).

SIEVERS (E.) et GUTHE (H.). Amos metrisch bearbeitet. Leipzig, Teubner, 1907; gr. in-8° de 92 p. M. 5 (Abhandlungen der kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch. Philol.-hist. Klasse, XXIII, 3).

Slousch (N.). Etude sur l'histoire des Juifs au Maroc. Deux parties. Paris, Leroux, 1905-1906; gr. in-8° de 67 + 167 p. (Archives Marocaines).

Prière de se reporter aux comptes rendus de M. Chajes, dans la *Z. f. H. B.*, X (1906), 103-104 et 160, et de M. Poznanski, dans la *Rivista Israelitica*, III (1906), 229-235. — M. S. a fait paraître également dans les *Archives Marocaines*, vol. II, n° III (janvier 1905), p. 229-257, une étude sur « La colonie des Maghrabim en Palestine; ses origines et son état actuel » (en hébreu dans ירושלם, éd. Luncz, VII, 1-2, [1906], p. 113-135).

Smend (R.). Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt. Berlin, Reimer, 1906; in-8° de CLIX + 518 p. M. 16.

Smend (R.). Die Weisheit des Jesus Sirach, hebräisch u. deutsch herausgeg., mit einem hebräischen Glossar. Berlin, Reimer, 1906; in-8° de VI + 95 et XIII + 81 p. M. 5.

Smend (R.). Griechisch-syrisch-hebräischer Index zur Weisheit des Jesus Sirach. Berlin, Reimer, 1907; in-8° de XIII + 251 p. M. 8.

Smit (G.). « Bijbel en Legende » bij den arabischen Schrijver Jaqubi, 9de eeuw na Christus. Leyde, Brill, 1907, gr. in-8° de XI + 135 p.

Smith (H.). Patrollers of Palestine. Londres, 1906; in-8° de XI + 361 p., illustr.

Spiegel (D.). Die Kaiser Titus und Hadrian im Talmud und Midrasch, sowie bei den zeitgenössischen Geschichtsschreibern. Vienne, 1906.

Spiro (J.). L'histoire de Joseph selon la tradition musulmane. Thèse. Paris, 1907.

Spitta (F.). Das Testament Hiobs und das Neue Testament. Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1907; in-8° de IV + 210 p. (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums, III).

Staerk (W.). Die jüdisch-aramaeischen Papyri von Assuan sprachlich und sachlich erklärt. Bonn, Marcus et Weber, 1907; in-8° de 39 p. M. 1 (Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen, herausg. von H. Lietzmann, 22-23).

Staerk (W.). Die Dichtungen Jesaias. Leipzig, Hinrichs, 1907; in-8° de IX + 34 p. M. 1 (Ausgew. poetische Texte des A. T. in metrischer u. strophischer Gliederung zum Gebrauch in Vorlesungen und Seminarübungen u. zum Selbststudium, I).

Staerk (W.). Neutestamentliche Zeitgeschichte. I. Der historische und kulturgeschichtliche Hintergrund des Urchristentums. II. Die Religion des Judentums im Zeitalter des Hellenismus und der Römerschaft. Leipzig, Göschen, 1907; in-8° de 192 p. + 3 cartes et 168 p. + 1 plan. M. 0,80 chaque (Collection Göschen, n° 325-326).

Stähelin (F.). Probleme der israelitischen Geschichte. Bâle, Helbing, 1907; in-8° de 34 p. M. 0,40.

Stanley (A. P.). Lectures on history of the Jewish Church. Pop. edit. Londres, 1906; 3 vol. in-8° de 1424 p.

Stein (J.). Israelitische Religionslehre. Die biblische und die nachbiblische Geschichte bis zum Abschlusse des Talmuds, sowie die systematische Glaubens- und Pflichtenlehre. 4. unveränderte Aufl. Cassel, Hessische Schulbuchhandlung, 1907 ; in-8° de 178 p. M. 1,75.

Steinmetzer (F.). Neue Untersuchungen über die Geschichtlichkeit der Juditherzählung. Ein Beitrag zur Erklärung des Buches Judith. Leipzig, Haupt, 1907 ; gr. in-8° de vii + 158 p. M. 6.

Pour sauver l'historicité du livre de Judith, l'auteur y distingue quatre couches successives, remontant respectivement à l'invasion d'Assourbanipal, à la campagne de Cyrus contre la Lydie, à la reconstitution du judaïsme sous le grand-prêtre Joyakim et aux luttes des Machabées contre Antiochus Épiphane.

Stosch (G.). Alttestamentliche Studien. VII. Teil. Das Salomonische Zeitalter. Gütersloh, Bertelsmann ; 1906 ; in-8° de 175 p.

Stosch (G.). Die Prophetie Israels in religionsgeschichtlicher Würdigung. Gütersloh, Bertelsmann, 1907, gr. in-8° de vii + 569 p. M. 5.

Strack (H.-L.). Hebräische Grammatik mit Uebungsbuch. 9. sorgfältig verbesserte und vermehrte Aufl. Munich, Beck, 1907 ; in-8° de xii + 152 + 128 p. M. 4.

Strack (H.-L.). Hebräisches Vokabularium. 8. u. 9. neu bearb. Auflage. Munich, Beck, 1907 ; in 8° de 46 p. M. 0,80.

Streane (A.-W.). The Book of Esther, with introduction and notes. Cambridge, University Press, 1907 ; in-8° de xxxiv + 80 p. 1 s. 6 d. (The Cambridge Bible).

Strunk (H.). Die hohepriesterliche Theorie im alten Testamente. Thèse. Halle, Gebauer-Schwetschke, 1906 ; in-8° de 63 p.

Stubbe (C.). Was ist uns heute die Bibel? Kiel, R. Cordes, 1907 ; in-8° de 20 p. M. 0,30.

Stucken (E.). Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Aegypter. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. 5. Tl. Mose. Leipzig, Pfeiffer, 1907 ; gr. in-8° de p. 431-657. M. 14.

Süssmann (A.) Die Judenschuldentilgungen unter König Wenzel. Berlin, Lamm, 1907 ; in-8° de xv + 203 p. M. 4 (Schriften herausg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums).

Swete (H.-B.). The Psalms of Solomon, with the Greek fragments of the book of Enoch. Cambridge, 1906 ; in-8° de viii + 50 p.

Swete (H.-B.). The Psalms in Greek according to the Septuagint with the Canticles. Cambridge, 1906 ; in-8° de xiv + 286 p.

Taglicht (J.). Grab- und Gedenkreden. Francfort, J. Kauffmann, 1907 ; in-8° de v + 141 p. M. 2.

[Talmud]. Der babylonische Talmud herausgeg. nach der ersten, zensurfreien Bomberg'schen Ausgabe (Venedig 1520-23), nebst Varianten der

späteren von S. Lorja, J. Berlin, J. Sirkes, u. A. revidirten Ausgaben und der Münchener Talmudhandschrift, möglichst sinn- und wortgetreu übersetzt und mit kurzen Erklärungen versehen von L. Goldschmidt. 6. Band : Baba Qamma, Baba Meçiâ, Baba Bathra. 8. Band, 1. Lieferung : Zebahim. Leipzig, Harassowitz, 1906-07 ; in-4° de XLIV + 1420 et 403 p.

TECHEN (L.). Das Targum zu den Psalmen. Programm. Wismar (Leipzig, Fock), 1907 ; gr. in-8° de 59 p. M. 1.

TERRY (M.-S.). Biblical dogmatics, an exposition of the principal doctrines of the Holy Scriptures. New-York, Eaton et Mains, 1907, in-8° de 18 + 608 p.

THARAUD (Jérôme et Jean). Bar-Cochebas. Notre honneur. Paris, Cahiers de la quinzaine, 3 février 1907 (11e cahier de la 8e série).

Nouvelle. Bar-Cochebas est le nom symbolique d'un étudiant juif que l'auteur est censé avoir rencontré dans une université autrichienne et qui, obligé de retourner chez son père en Russie, se trouve dépaysé et se brûle la cervelle.

The Old Testament in Greek according to the text of Codex Vaticanus, supplemented from other uncial manuscripts, with a critical apparatus containing the variants of the chief ancient authorities for the text of the Septuagint, edited by Alan England Brooke and Norman Mc Lean. Part I. Genesis. Cambridge University Press. Warehouse (C.-F. Clay), 1906 ; pet. in-4° de VIII + 155 p. 7 s. 6 d.

THIRTHLE (J.-W.). Old Testament problems. Critical studies in the Psalms and Isaiah. Londres, Frowde, 1907 ; in-8° de 344 p. 6 s.

THOMAS (J.). Genesis and Exodus as history. Londres, 1906 ; in-8° de VIII + 541 p.

THOMAS (W.-H.-G.). Genesis I-XXV, 10, a devotional commentary. Londres, Rel. Tract. Soc., 1907 ; in-8° de 308 p. 2 s.

THOMSEN (P.). Loca sancta. Verzeichnis der im 1. bis 6. Jahrh. n. Chr. erwähnten Ortschaften Palästinas mit besonderer Berücksichtigung der Lokalisierung der bibl. Stätten. Band I. Halle, 1907 ; in-8° de XVI + 143 p. + 1 carte.

TOFFTEEN (O.-A.). Ancient Chronology. Londres, Luzac, 1907 ; in-8° de XIX + 302 p. 10 s. 6 d. (Researches in Biblical Archæology, vol. I).

TOSTIVINT (D.). Les 70 ans de Jérémie et les 70 semaines de Daniel, interprétation nouvelle, étude linguistique, exégétique, historique et chronologique sur le texte hébreu. Rennes, impr. de E. Prost, 1906 ; in-8° de III + 208 p. (Études bibliques, n° 1).

Voici, sans rire, le nouveau système d'interprétation. Jérémie, XXV, 11, annonce 70 *ans* pour le peuple *et* pour la ville ; ce nombre se dédouble donc en deux séries distinctes : 609-538 et 587-516. Il en est de même pour les *semaines* de Daniel, IX, 2 : 1° de 520, année dans laquelle la parole de Dieu fut adressée à Zacharie, à 37, date de l'avènement d'Hérode, le premier roi

d'origine étrangère, il y a 483 ans ou 69 semaines; dans la 7e semaine, Hyram (*sic*) fut mis à mort en 30; 2° de 353 av., date du décret de restauration obtenu par Esdras, jusqu'à 137 ap., date de la destruction de la ville et du temple sous Adrien (!), il y a 490 ans. Cette solution a paru « ingénieuse et doctement développée » au P. Brucker.

Trietsch (D.). Palästina-Handbuch. I. Die allgemeinen Landesverhältnisse. Berlin, L. Lamm, 1907; pet. in-8° de 169 p. + 1 carte. M. 2.

Uppgren (A.). De mackabeista konungarnes historia. Stockholm, Nordin et Josephson, 1907 ; in-8° de 4 + 236 p. Kr. 3,50.

Valeton (I.-I.). Het oude Testament en « de critiek ». Baarn, 1906; in-8° de 36 p.

Vassel (E.). La littérature populaire des Israélites tunisiens, avec un essai ethnographique et archéologique sur leurs superstitions. Fascicule III. Paris, Leroux, avril 1907; in-8° de 161-224 p.

Verhandlungen und Beschlüsse der Generalversammlung des Rabbiner-Verbandes in Deutschland zu Berlin am 2. und 3. Januar 1907. Berlin, Poppelauer, 1907; in-8° de VIII + 137 p.

Contient entre autres la conférence de M. Jacob dont il a été question t. LVI, 294-295 (p. 15-27) et les discussions qui l'ont suivie (p. 27-38 ; 84-90).

Verus. Der Chasidismus. Hamburg, S. Marcus, 1907; in-8° de 387 p. M. 10.

Viellard-Lacharme (D.). Jésus et ses contemporains. Paris, Bloud et Cie, 1907 ; in-12° de VII + 256 p.

Ce sont sept conférences prêchées en la chapelle de l'Institut Catholique aux Carmes pendant le carême de 1906. Une seule est consacrée aux Juifs. Voici les conclusions de l'auteur d'après son sommaire : L'opposition des Scribes et des Pharisiens « a commencé par l'espionnage et la délation qui ont rendu possible le procès de Jésus ; elle s'est poursuivie par la diffamation qui a assuré le succès de l'iniquité dans le procès de Jésus; elle s'est achevée par l'excommunication (!) et la condamnation de l'Innocent. . Dès le principe, avant toute discussion, avant même tout contact avec les Pharisiens, il (Jésus) est déjà de leur part l'objet d'une surveillance préjudicielle. La véritable cause de l'opposition des Juifs, c'est que Jésus s'attaquait aux passions de l'intérêt personnel et à l'orgueil national ». La démonstration de cette thèse est naturellement moins sobre en épithètes à l'adresse et des Juifs et des historiens modernes. Je sais bien que ce sont des sermons; mais il n'est plus permis même à un prédicateur de faire de l'histoire théologique à cette puissance.

Vincent (H.). Canaan d'après l'exploration récente. Paris, Gabalda, 1907; in-8° de XII + 495 p. + 310 figures et 11 planches. 15 f.

Vinycomb (J.). Fictitioussa, symbolical creatures in O. T. Londres, 1906; in-8° de XVI + 276 p.

Visser (A. de). Israels ambten en bedrijven in Jezus dagen. Groningue, Wolters, 1907 ; in-8° de 167 p. 1 f.

Völter (D.). Aegypten und die Bibel. Die Urgeschichte Israels im Licht der ägyptischen Mythologie. 3. neubearb. Aufl. Leyde, Brill, 1907; gr. in-8° de VII + 125 p. M. 2,50.

Volz (P.). Mose. Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion. Tubingue, Mohr, 1907 ; gr. in-8° de VII + 115 p. M. 3.

Wachstein (B.). Wiener hebräische Epitaphien. Vienne, Hölder, 1907 ; gr. in-8° de 33 p., 3 tables (Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissensch. in Wien. Philos.-histor. Klasse. 156 Bd., 4. Abh.).

L'auteur a été chargé par la communauté israélite de Vienne de publier les inscriptions tombales de l'ancien cimetière de Rossau, pour compléter et rectifier L.-A. Frankl, *Inschriften des alten jüdischen Friedhofes in Wien*, 1855. Le présent travail est un spécimen intéressant de cette publication; il comprend 13 épitaphes (en partie inédites) copieusement commentées ; les allusions du texte sont expliquées et des renseignements biographiques sont donnés quand le personnage est connu. Le tout avec beaucoup de soin.

Waleffe (Maurice de). La Madeleine amoureuse, roman juif. Paris, Fasquelle, 1907; in-12° de 322 p.

Waller (C.-H.). Amos. Londres, Marshall, 1905 ; in-8° de 112 p. 1 s. (Our Bible Hour Series).

Waller (C.-H.). Moses and the prophets. A plea for the authority of Moses in Holy Scripture. Londres, Nisbet, 1907; in-8° de 300 p. 5 s.

Waller (G.). Biblical concordance on the soul, the intermediate state, the resurrection. Londres, Simpken, 1906 ; in-8° de 78 p.

Wassermann (R.). Beruf, Konfession und Verbrechen. Eine Studie über die Kriminalität der Juden in Vergangenheit und Gegenwart. Munich, E. Reinhardt, 1907 ; gr in-8° de 106 p. M. 5.

Conclut : « La criminalité des Juifs d'un pays n'est pas fixe ; elle n'est pas conditionnée par la race et n'a pas sa racine dans une idiosyncrasie plus ou moins prononcée. Elle est le produit des circonstances sociales, sur lesquelles les particularités de race n'influent que dans une très faible mesure, si même elles influent. »

Weerts (J.). Ueber die babylonisch punktierte Handschrift N° 1546 der Firkowitschschen Sammlung (Cod. Tschufutkale n° 3). Halle, 1906 ; in-8° de 36 p.

Weill (E.). La femme juive, sa condition légale d'après la Bible et le Talmud. 2e éd., revue et augmentée. Paris, librairie Durlacher, 1907 ; gr. in-8° de 144 p.

La première édition de cet ouvrage a paru en 1874 (Joseph Baer; 126 p.). Joseph Derenbourg le présenta alors à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres ; son « hommage », enfoui dans cette vaste nécropole que sont les *Comptes rendus* de l'Académie, mérite d'être reproduit (1875, 82-83) : « M. le rabbin Weill a voulu nous donner un exposé des principes qui ont guidé le législateur de la Bible et les docteurs du Talmud dans les droits qu'ils ont accordés ou refusés à la femme juive, et des conséquences qu'ils ont tirées de ces principes. Il a voulu en même temps combattre quelques idées erronées sur l'infériorité de la situation légale de la femme juive. Son livre est plein d'intérêt et de renseignements nouveaux. Il est seulement à regretter

que M. Weill ait cru devoir terminer chaque chapitre par une sorte d'apologie de la législation juive, qui rend le lecteur involontairement méfiant contre son étude. Il aurait mieux fait de laisser aux faits et aux prescriptions, qu'il expose selon la vérité, la charge de venger cette législation contre ses détracteurs. M. Weill a peut-être aussi trop souvent confondu la législation simple du Pentateuque avec les résultats si compliqués auxquels les docteurs sont arrivés par les moyens d'une exégèse particulière, et afin de satisfaire aux exigences des circonstances entièrement nouvelles; les noms des objets mêmes ont complètement changé depuis l'époque biblique. Ainsi le Deutéronome connaît l'acte de divorce sous le nom de *sêpher Kerîtout*, mot qui a entièrement disparu pour faire place à celui de *guétte*, qui est seul usité dans les Talmuds. Le mot *mariage* n'existe pas en hébreu, et le syrien, lorsqu'il veut traduire le mot γάμος dans le Nouveau Testament à l'occasion des noces de Cana, se sert du mot *mischtouta* qui veut plutôt dire repas. Bien d'autres termes de cette nature pourraient être cités, et il est regrettable que l'auteur n'ait pas traité cette partie de la question. Tel qu'il est, le livre n'en est pas moins remarquable. »

Nous ne pouvons qu'ajouter à ces éloges, l'auteur ayant minutieusement revisé son travail, ainsi qu'il le dit lui-même dans l'Avant-propos de cette deuxième édition, « pour combler certaines lacunes et rectifier quelques erreurs ». Le plan est resté le même ; en six parties, M. Weill traite de la femme mineure, du mariage, du divorce, du lévirat et de la *halizah*, du droit de succession, et présente diverses considérations sur la situation de la femme au point de vue de quelques principes du droit, de la religion, de la famille et de la société. Quelques chapitres nouveaux ont été ajoutés : dans la deuxième partie, le chap. I (caractère religieux et obligatoire du mariage) et le chap. VIII (formulaire actuel de la *ketoubah*); dans la troisième partie, le chap. I (de l'origine du divorce) et le chap. VII (situation légale de la femme divorcée); dans la quatrième partie, le chap. VI (du *sch'tar halizah*). D'autres chapitres ont été soit remaniés, soit complétés, tels, dans la deuxième partie, les chapitres (nouvelle numérotation) XIV (de l'adultère), XV (de la femme soupçonnée d'infidélité), XVIII (du viol) et XIX (de la polygamie); dans la troisième partie, les chap. II (demande de divorce), V (enfants des époux divorcés) et VI (remariage); enfin dans la quatrième partie, le chap. I (définition et origine de la loi du *lévirat*). Signalons encore la note 1 de la p. 95, sur la décision arrêtée en principe par les rabbins français en 1907 pour prévenir le *iggoun*.

Ainsi mis au point, ce livre offre un exposé clair et bien ordonné de la législation mosaïco-talmudique sur la condition de la femme. M. Weill n'a voulu faire ni une étude de droit historique, ni une étude de législation comparée, mais seulement une étude de droit interne. Si on ne lui demande pas autre chose, on lira son ouvrage avec plaisir et profit.

Weisz (M.). Katalog der hebraïschen Handschriften und Bücher in der Bibliothek des Professors Dr David Kaufmann. Francfort, Kauffmann, 1906 ; in 8° de 2 + 199 + 80 p.

V. le compte rendu de M. Blau, t. LIII, 156-159.

Wellhausen (J.). Israelitische und jüdische Geschichte. 6. Ausgabe. Berlin, Reimer, 1907 ; in-8° de v + 386 p. M. 10.

Wendland (P.). Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, mit 5 Abbildungen im Text und 12 Tafeln. Tubingue, Mohr, 1907; gr. in-8° de IV + 190 + 12 (tables) p. M. 6 (Handbuch zum Neuen Testament, I, 2).

Le savant qui étudie les origines du christianisme et le judaïsme des environs de l'ère chrétienne a besoin d'être renseigné sur le milieu païen, sa civilisation, sa philosophie et sa religion. L'ouvrage de M. W. répond à ce besoin avec une abondance et une précision qui ne laissent rien à désirer. L'auteur, qui connaît à fond une période qu'il a lui-même contribué à éclairer, y a réuni une foule de renseignements empruntés à la littérature aussi bien qu'aux inscriptions et aux papyrus; son érudition de bon aloi n'est égalée que par l'art avec lequel il a condensé tant de matériaux. Je connais peu d'ouvrages aussi « pleins ». Le dernier chapitre, sur le syncrétisme et le gnosticisme, est particulièrement remarquable. Chaque chapitre est précédé d'une bibliographie substantielle et — faut-il le dire? — mise au dernier point. Dans un appendice, M. Hans Lietzmann commente les gravures et les tables (dont la première représente le fameux bas-relief de l'Arc de Titus, qu'on ne s'attendait peut-être pas à trouver ici).

Si j'osais critiquer un ouvrage où j'ai tant appris, je m'en prendrais au chapitre VIII : « Hellénisme et judaïsme ». Le judaïsme palestinien reçoit en tout et pour tout trois pages, ce qui est maigre pour une époque qui a vu les Machabées et Hérode, qui a produit Sira, Daniel et la plupart des Apocryphes. Quelques remarques de détail. P. 103, note. La tendance antihellénique est-elle si visible dans Sira? P. 103-104. Les princes asmonéens n'ont pas tous exploité la religion au profit de la politique et les Pharisiens formaient bien, semble-t-il, un parti politique. P. 104-105. Il se pourrait que l'hellénisation ait été plus profonde en Palestine que ne le croit M. W. et que le particularisme n'ait pris le dessus, refoulant les tendances contraires, qu'après la destruction de l'état juif. C'est ce dont témoigne, non seulement le vocabulaire de l'hébreu talmudique, mais encore la guerre acharnée faite par les rabbins à l'hellénisme (*Sabbat*, 13 *b*; *Sota*, 49 *b*, etc.). — P. 105. Il est excessif de dire que le judaïsme a abandonné sa langue. M. Blau a montré que l'hébreu était plus vivant qu'on ne croit à l'époque de la Mischna et à plus forte raison à l'époque du second temple. — Le paragraphe consacré au judaïsme hellénistique est plus développé et contient l'essentiel (p. 109, note 1, le *Recueil de Textes* est de Th. Reinach). M. W. est peut-être injuste pour Philon (ce qui est d'autant plus remarquable qu'il publie une édition critique de ses œuvres); quand même on pourrait distribuer les éléments de sa pensée et de sa piété entre la philosophie hellénistique et la théologie orientale, leur réunion dans la personne de Philon n'en constitue pas moins un événement de l'histoire religieuse et un symptôme caractéristique de « la fin du monde antique ». Au point de vue auquel se place M. W., Philon est un phénomène capital. — Mais au fait, ce n'est peut-être pas d'avoir parlé si sommairement du judaïsme qu'il faudrait faire grief à M. W. que d'avoir, au contraire, étudié à part le judaïsme et le christianisme (chap. VIII et IX) dans un ouvrage qui, à en juger par le titre et le faux-titre, doit les montrer partout à l'arrière-plan, comme termes de comparaison, et qui fait partie d'un Manuel du Nouveau Testament. Aussi bien la plupart des matériaux réunis dans ces deux chapitres auraient ils trouvé place ailleurs.

WENZEL (A.). Die Weltanschauung Spinozas. Tome I. Leipzig, Engelmann, 1907; in-8° de 486 p.

WESSELY (C.). Sahidisch-griechische Psalmenfragmente. Vienne, Hölder, 1907; gr. in-8° de 195 p. + 2 tables (Sitzungsberichte der k. Akad. d. Wissensch.).

WESZPREMY (K.). A magyarországi zsidóságrol. A magyarországi zsidók

statisztikája (Statistique des Juifs de Hongrie). Debrecen, Csathy, 1907 ; in-8° de 167 p. K. 3.

WHITHAM (A. R.). Readings in Old Testament history. Londres, Rivingtons, 1907 ; in-12° de 374 p. 2 s. 6 d.

WIENER (H. M.). Notes on Hebrew religion. Londres, Stock, 1907 ; gr. in-8° de IV + 32 p. 6 d.

WILDEBOER (G.). De tegenwoordige stand van het oud-testamentisch vraagstuk. Groningue, Wolters, 1907 ; gr. in-8° de 32 p. 0 fr. 50.

WILKE (F.). Das Frauenideal und die Schätzung des Weibes im Alten Testament. Eine Studie zur israelitischen Kultur- und Religionsgeschichte. Leipzig Dietrich, 1907 ; in-8° de 62 p. M. 1.

WILKE (F.) Die astralmythologische Weltanschauung und das Alte Testament. Gr.-Lichterfelde, Runge, 1907 ; in-8° de 52 p. M. 0,50 Biblische Zeit- und Streitfragen, III, 10).

WILKE (F.). War Abraham eine historische Persönlichkeit? Vortrag. Leipzig, Dietrich, 1907 ; in-8° de 48 p. M. 0,80.

WINCKLER (H.). Religionsgeschichtlicher und geschichtlicher Orient. Eine Prüfung der Voraussetzungen der « religionsgeschichtlichen » Betrachtung des A. T. u. der Wellhausenschen Schule. Leipzig, Pfeiffer, 1906 ; in-8° de 64 p.

WINCKLER (H.). Altorientalische Forschungen. III. Reihe, Band 3, Heft. 1. Leipzig, Pfeiffer, 1906 ; in-8° de 385-470 p.

Contient des études sur la Genèse.

WOHLGEMUTH (J.). Die Vorträge des P. Erich Wasmann in Berlin. Francfort. Verlag des « Israelit », 1907 ; in-8° de III + 110 p. M. 1,50.

WOLBE (E.). Berthold Auerbach. Ein Lebensbild. Berlin, Neufeld, [1907] ; in-12° de 144 p. (Deutsche Jugendbibliothek).

WOLF (G.). Geschichte Israels für die israelitische Jugend. V. Heft. 11. verb. Aufl. Vienne, Hölder, 1907 ; in-8° de IV + 64 p.

WOLFF (I.). L'Instruction religieuse, sermon prononcé au temple israélite de la Chaux-de-Fonds le 1er jour de Pentecôte 5667 1907. La Chaux-de-Fonds, impr. E. Sauser, 1907 ; in 8° de 13 p.

WOLFSDORF (E.). Die Weisheit Israels. Bamberg. 1906 ; in-16° de 61 p. (Volksschriften zur Umwälzung der Geister, 55).

WORKMAN (E.). The Servant of Jehovah or the Passion-prophecy of Scripture analysed and elucidated. Londres, Longmans, Green and C°, 1907 ; in-8° de XXVI + 250 p. 5 s.

WRIGHT (Ch.-H.-H.). Daniel and his prophecies. Londres, Williams et Norgate, 1906 ; gr. in-8° de XXII + 344 p. 7 s. 6 d.

WRIGHT (G.-F.). Scientific confirmations of Old Testament history. Oberlin, Bibliotheca Sacra C°, 1906-1907 ; in-12° de 10 + 432 p. 2 d.

Wulfing-Luer (W.). De la pathologie nerveuse et mentale chez les anciens Hébreux et dans la race juive. Paris, G. Steinheil, 1907; in-8° de 124 p.

Nous ne savons ce que vaut la seconde partie de cette thèse d'un médecin suisse, mais nous savons bien que la première ne vaut rien. L'auteur y étudie (p. 1-55) la pathologie nerveuse et mentale chez les anciens Hébreux et notamment chez les Prophètes, en s'inspirant surtout d'un ouvrage de haute fantaisie de Binet-Sanglé, *Les prophètes juifs, étude de psychologie morbide* (Paris, 1905). Ainsi « Schemouël fut un dégénéré mental impulsif, d'une suggestibilité exagérée, en proie à des hallucinations verbales et de théomégalomanie » (p. 26-27); chez Elie, on signale « l'orgueil qui est la caractéristique des prophètes, et la malveillance... le besoin morbide de locomotion... un égoïsme féroce... », les « hallucinations verbales et auditives » d'un « délirant systématique » (p. 38 et s.). Nous n'avons pas l'intention de continuer, mais nous nous demandons avec inquiétude quelle mentalité et quelle méthode scientifique on reçoit dans certaines Facultés de médecine. Inutile de dire que ces pages sont parsemées d'erreurs de détail, de citations fausses, etc.

Dans la seconde partie de son travail (p. 57-116), M. W.-L. étudie les phénomènes nerveux et mentaux auxquels les Juifs paraissent surtout sujets (neurasthéniques, névropathes voyageurs, hystériques, épileptiques, etc.) et recherche quelles peuvent en être les causes (consanguinité, persécutions, isolement). Les conclusions (p. 115-116) sont très réservées. Peut-être ne reposent-elles pas sur un nombre suffisant d'observations et de statistiques. Dans une partie clinique, il relate un certain nombre d'observations faites à l'asile de Villejuif dans le service du Dr Marie. Ce sont autant de matériaux utiles.

Wünsche (A.). Salomos Thron und Hippodrom Abbilder des babylonischen Himmelsbildes. Leipzig, Pfeiffer, 1906; gr. in-8° de 56 p. (Ex Oriente Lux, II, 3).

M. W. pratique depuis nombre d'années la littérature midraschique. Il s'est rallié maintenant aux théories de mythologie astrale de Winckler. De là à appliquer ces théories à l'Agada, il n'y avait qu'un pas, qu'il a allègrement franchi. « La cosmologie du Talmud, la théologie, l'angélologie, la démonologie, la magie, la médecine (pour autant qu'elle subit des influences astrales) ainsi que la symbolique des nombres peuvent être considérées, en dépit de certaines déformations, comme le sédiment des idées babyloniennes; du moins celles-ci y sont partout transparentes... Nous avons même l'assurance que l'agada juive recèle des éléments importants pour la reconstruction de l'édifice vieil-oriental... Dans le présent opuscule nous avons essayé de montrer comment l'image du ciel dans l'Orient antique se reflète dans les différentes recensions de l'Agada juive sur le trône et sur l'hippodrome de Salomon... Il est certain et hors de doute que le trône de Salomon symbolise l'image du ciel des Babyloniens et l'hippodrome, le mythe de l'année. »

Qu'on en juge. Le trône de Salomon (I R., x, 18 et s.) est l'objet de l'agada suivante (*Pesikta*, 1 et parall.) : « Les chefs des tribus... apportèrent leur offrande : six chars צב, nombre correspondant... aux six degrés du trône. Ainsi, quand le roi voulait s'asseoir sur le premier degré, un héraut paraissait et lui rappelait un commandement de la loi. De même pour les autres degrés. Enfin, quand il voulait s'asseoir sur le septième degré, il entendait cette parole : Sache devant qui tu es assis. » Commentaire : Les sept degrés représentent certainement les sept U B = les sept tubukâti, c.-à-d. les sept cercles de degrés concentriques ou zones célestes des planètes. (Les sept tubukâti de

la théologie astrale des Babyloniens correspondent aux sept tabakat du Coran et aux sept cieux du Talmud et du Midrasch. Sur les sept tabakâti marchent les sept divinités planétaires et par leur mouvement et leur constellation réciproque révèlent à l'humanité leur volonté. Les planètes sont expressément considérées comme les interprètes de la volonté divine. C'est pourquoi un héraut apparaît sur chaque degré et rappelle au roi un précepte de la loi divine. Malgré la déformation juive, le mythe astral est clair ». En effet. Dans un midrasch parallèle (*Esther r.*, 1), un lion tend la patte au roi sur la première marche, un aigle sur la seconde. Commentaire : Ces deux animaux aident le roi à gravir le trône. Salomon apparaît ainsi comme la planète suprême marchant le long de l'écliptique à l'intérieur des douze signes du zodiaque. Dans le mythe d'Etana, celui-ci s'accroche à l'aigle qui l'emporte auprès d'Istar. Mais on peut expliquer le fait d'une autre manière, en voyant dans le lion et l'aigle les symboles des deux divinités astrales opposées Nergal et Ninib, dont l'une représente le solstice d'hiver au 21 décembre et l'autre le solstice d'été au 21 juin.

Avec la même méthode, M. W traduit et examine la description du Targoum Schéni, dont la fantaisie exubérante lui fournit tout ce qu'il veut, et deux Midraschim parallèles (*Bêt ha-Midrasch*, II, 83-85, et V, 34 et suiv.). Chose singulière, ce sont les textes les plus récents qui ont le mieux conservé les éléments babyloniens. C'est encore à un Midrasch récent (*ib.*, V, 37 et suiv.) que M. W. emprunte la description de ce qu'il appelle l'hippodrome de Salomon et qui figure le mythe babylonien de l'année. En appendice, il traduit les parties astronomiques des *Pirké de-Rabbi Eliézer* (chap. VI-VIII) et du *Mischné Tora* (*Hilch. Yeçodé ha-Tora*, III).

Il est possible que le Midrasch ait conservé quelques résidus de mythes anciens, mais c'est se méprendre sur son caractère que d'y voir l'application suivie d'idées totalement étrangères aux rabbins, et c'est commettre une faute de méthode que d'y chercher la confirmation d'un système qui ne serait même pas prouvé. « Ainsi, conclut M. W., l'image céleste décrite par Winckler n'est pas un fantôme, elle s'est conservée trait pour trait dans l'agada juive. Les assyriologues retrouveront ici avec joie le spécimen de ce qui n'était jusqu'à présent qu'une théorie. » En vérité, si les théories de Winckler n'ont d'autre appui dans la réalité, elles sont jugées, et si M. Wünsche a voulu prouver qu'il y avait un rapport entre les idées de Winckler et les jeux de l'agada, la preuve est faite. Non ; autant nous savons gré à M. W. de mettre le Midrasch à la portée des lecteurs allemands, autant, ici, nous sommes obligé de lui crier casse-cou.

Wünsche (A.). Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments zum ersten Male übersetzt. I. Bd., I. Hälfte. Leipzig, Pfeiffer, 1907 ; gr. in-8° de II + 80 p. — 2. Hälfte. p. 81-188. — II. Band, 1908. 1. Hälfte, p. 1-80. — 2. Hälfte, IV + V + 81 — 201 p.

M. W., à qui nous devons déjà la traduction d'un grand nombre de grands Midraschim, s'attaque maintenant aux *minores*, qu'il emprunte principalement au recueil de Jellinek, mais en les plaçant dans l'ordre chronologique des sujets. Nous avons comparé quelques pages de sa traduction à l'original ; elle est généralement satisfaisante. On trouvera d'ailleurs dans deux fascicules des corrections de M Félix Perles Quoique Jellinek ne soit pas un éditeur modèle, M. W. s'en est tenu à son texte. Ses notes sont assez rares et ses notices sur les Midraschim auraient souvent besoin d'être complétées ou mises au point.

Ainsi, sur les Midraschim relatifs à Abraham, nous aurions préféré l'exposé et la discussion des travaux dont cette légende a été l'objet aux interprétations astrales dont M. W., comme on l'a vu, est maintenant féru. M. W. s'exagère peut-être l'antiquité et la valeur documentaire des Midraschim qu'il s'est donné la peine de traduire. Pour le reste, il en est resté à Jellinek, auquel il a cependant ajouté des rapprochements avec le Coran. Telle quelle, cette publication a le mérite d'ouvrir, sinon aux mythologues, du moins aux folkloristes, une littérature peu connue et elle mérite à ce titre le succès qu'elle obtient, si nous en jugeons par la succession rapide de 4 fascicules.

[Yoré Déa]. Charité en Israël. Yoreh Deah, règles de charité. Traduit par Salomon Kohn. [Paris], 1906 ; in-8° de 37 p. (avec titre hébreu : צדקה בישראל).

Traduction française (?) des paragraphes 247-248 [lire : 247-259] du Y. D., Schoulhan Arouch et R. M. A.

Zapletal (V.). Das Hohelied kritisch und metrisch untersucht. Fribourg, librairie de l'Université, 1907 ; in-8° de IX + 152 p. M. 4.

Zenner (J. K.). Die Psalmen nach dem Urtext. Ergänzt und herausgeg. v. H. Wiesmann. 1. Teil. Übersetzung und Erklärung. 2 Teil. Sprachlicher Kommentar. Munster, Aschendorff, 1906 et 1907 ; 2 vol. gr. in-8° de VII + 358 p. et de IV + 63 p.

Ziegler (I.). Der Kampf zwischen Judentum und Christentum in den ersten drei christlichen Jahrhunderten. Berlin, Poppelauer, 1907 ; in-8° de 94 p. M. 2.

Voir le compte rendu de M. Julien Weill, LIV, 299-302.

Zunz (L.). The sufferings of the Jews during the Middle Ages. Translated from the German by A. Löwy. Revised and edited, with notes, by G. A Kohut. New-York, Bloch Publishing Company, 1907 ; in-12° de 96 p. (Library of Jewish Classics, I).

« Zunz, désirant donner une impression profonde du fleuve de sang et de larmes qui coule à travers l'histoire des Juifs au moyen âge et faciliter ainsi l'intelligence des prières synagogales avec leurs sanglots, a dressé les annales de ces souffrances et catalogué les persécutions et les martyres année par année depuis la première croisade, et même plus tôt, jusqu'au XVIe siècle. Par ce « voyage funèbre » à travers les siècles, pour employer sa belle expression, il a voulu constater « que l'histoire des Juifs d'Europe ne forme en grande partie qu'une série d'expériences faites par les ennemis de ces malheureux pour les anéantir » Il a voulu « expliquer les mobiles de la colère et de l'amertume qu'on perçoit dans les « kinot » et dans les « selihot » des païtanim, découvrir la source des larmes, montrer les douleurs et les blessures, faire sentir les souffrances et entendre les imprécations » (Graetz, VII, note 4 ; cf. D. Kaufmann, *Oesterreich. Monatsschr. für den Orient*, 1884, 212).

C'est une heureuse idée qu'on a eue d'éditer en un élégant petit volume la traduction anglaise du deuxième chapitre de la *Synagogale Poesie* de Zunz, de ces pages poignantes qu'il écrivit, au témoignage de Steinschneider, les larmes aux yeux, qui excitaient l'admiration de George Eliot (*Daniel Deronda*, trad. française d'E. David, t. II, p. 103) et qui méritent en effet de figurer dans une « bibliothèque de classiques juifs ». Zunz s'est élevé là à la plus haute

éloquence, l'éloquence du cœur, tout en restant le savant admirable d'exactitude et de précision qu'il a toujours été. Tout de même, l'histoire juive a fait des progrès depuis 1855 et M. G.-A. Kohut s'est chargé de mettre au courant le travail de Zunz par des notes rejetées à la fin du volume. Il l'a fait avec assez de discrétion et ses références ne sont pas toujours suffisantes. Puisqu'il ne s'est pas borné à la littérature anglaise, il aurait pu, p. ex., renvoyer pour les croisades aux *Hebräische Berichte*, aux ouvrages d'Aronius et de Salfeld, pour ne citer que les plus importants. Même la *Geschichtsliteratur der Juden* de Steinschneider, dont l'indication eût dispensé de toutes les autres, n'est citée qu'en passant dans la préface, où quelques renseignements sur la vie de Zunz et les circonstances qui l'ont amené à écrire l'histoire de la poésie synagogale eussent été plus instructifs que les allusions aux pogromes. — Tout cela n'est pas la faute de Zunz et c'est par Zunz que ce petit livre se recommande. La version de Löwy, empruntée à ses *Miscellany of Hebrew Literature* (Londres, 1872), est tout à fait élégante ; les traductions de pioutim ne sont pas en vers. Le volume est présenté avec un goût qui fait honneur à l'éditeur et on doit souhaiter que la collection classique dont il s'annonce comme le premier numéro, soit digne d'un tel début.

Zunz (L.). Voir à *Briefwechsel*.

Zwaan (J. de). The treatise of Dionysius Bar Salibhi against the Jews. Part I. The syriac text. Leyde, 1906.

Maurice Liber.

Strack (Hermann L.). **Einleitung in den Talmud.** Vierte, neubearbeitete Auflage. Leipzig, I. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1908 ; in-8° de VIII + 182 p. M. 3,20. (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin Nr. 2.)

Tandis que les Juifs n'ont jamais eu et n'ont pas encore aujourd'hui d'Introduction à la Bible, il y a mille ans que le besoin d'un ouvrage de ce genre se faisait déjà sentir pour le Talmud. Près de deux siècles avant la célèbre « Introduction au Talmud » (מבוא אל התלמוד) de Samuel Hanaguid, dont une partie est publiée dans les éditions du Talmud, fut composé le premier écrit d'isagogie talmudique. M. Strack remarque, en effet, avec raison (p. 139) : « L'opuscule Séder Tannaïm va-Amoraïm, écrit à l'époque des Gueonim, peut être considéré comme le plus ancien essai d'introduction à l'étude du Talmud. La première partie, ou partie chronologique, s'occupe de la succession des docteurs ; la seconde partie, ou partie halachique, montre comment l'on peut déduire la halacha de la Mischna et de la Guemara et comment certains termes doivent être expliqués. » Etant donné le grand nombre d'autorités citées dans le Talmud, on sentit de bonne heure la nécessité d'un classement chronologique, d'autant plus que, d'après le principe bien connu : « la halacha est comme le dernier auteur » (depuis Raba), la décision légale en dépendait souvent. Ainsi, la chronologie qui forme la première partie du Séder Tannaïm sert

proprement à la fixation de la halacha au même titre que la seconde. La méthodologie, qui domine les ouvrages isagogiques des anciens auteurs (v. la liste *l. c.*), doit également son origine à ce besoin non purement scientifique, mais pratique. On s'expliquerait ainsi que cette branche de la littérature rabbinique se soit épuisée après la composition du Schoulhan Arouch, jusqu'au moment où l'intérêt scientifique de l'époque moderne lui a assuré une nouvelle floraison. Le pionnier fut Zacharias Frankel, dont les דרכי המשנה (Leipzig, 1859 ; Supplément, 1867) et le מבוא הירושלמי (Breslau, 1870) sont restés jusqu'à ce jour les travaux les plus importants en leur genre. Sans porter atteinte à la valeur de ces livres, on peut affirmer que ce ne sont pas des manuels propres à servir d'introduction à la littérature talmudique (car il s'agit de plusieurs ouvrages et du travail littéraire dont ils ont été l'objet). Ce sont des introductions à l'usage des talmudistes, non des profanes. De plus, ils ne traitent qu'une partie — à la vérité très importante, on peut même dire la plus importante — mais enfin une partie seulement des matières qui doivent entrer dans une introduction. Ils ne sont donc pas faits pour introduire les profanes à l'étude du Talmud. L'ouvrage de M. Strack qui s'adresse à tous les cercles, comble donc une véritable lacune dans la littérature juive. C'est ce que prouve d'ailleurs le mieux l'apparition de la quatrième édition après vingt ans seulement, succès qui échoit rarement à des productions scientifiques de la littérature juive, même quand elles se présentent sous le pavillon d'un « Institutum judaicum ».

La matière de l'ouvrage est répartie en douze chapitres, qui se divisent en paragraphes. Pour orienter le lecteur sur le contenu du livre, le mieux est d'indiquer les titres des chapitres :

Chap.	I :	Observations préliminaires (§ 3 : explication des termes)	P. 1-6
—	II :	Sur l'histoire du Talmud	6-22
—	III :	Division de la Mischna (des Talmuds) et ordre de ses parties	22-29
—	IV :	Contenu des soixante-trois traités de la Mischna d'après l'ordre de Moïse Maïmonide	29-62
—	V :	Le Talmud palestinien	62-66
—	VI :	Le Talmud babylonien	67-69
—	VII :	Les traités extra-canoniques	69-71
—	VIII :	Histoire du texte du Talmud	71-81
—	IX :	Liste chronologique des docteurs (§ 4 : Saboraïm)	81-112
—	X :	Sur l'appréciation du Talmud	113-131
—	XI :	Spécimens (traductions)	132-139
—	XII :	Bibliographie	139-175

Cette table des matières, avec le nombre des pages de chaque chapitre, montre que nous avons seulement la charpente, ou le squelette, d'une introduction au Talmud. Les rubriques nécessaires existent, mais l'auteur

n'a pas eu en vue d'épuiser toute la matière et tous les problèmes. Le Talmud palestinien obtient quatre, le Talmud babylonien deux pages et le second chapitre est intitulé simplement : *Sur l'histoire du Talmud*. Il n'eût guère été possible de donner une « histoire du Talmud » en dix-sept pages. On réservera le meilleur accueil au chap. XII, bibliographie méthodique en douze divisions : introductions ; traductions ; commentaires ; contributions philologiques ; halacha ; haggada ; théologie ; philosophie, mathématiques, linguistique et pédagogie ; droit ; histoire et géographie ; histoire naturelle et médecine ; archéologie (*Realien*). La « liste chronologique des docteurs » est encore maigre dans cette édition, quoiqu'il faille reconnaître un progrès sensible sur la précédente. Dans l'Encyclopédie hébraïque אוצר ישראל (Ozar Yisrael), éditée par I. D. Eisenstein à New-York, on trouve une liste d'Amoras qui contient 1.812 noms, parmi lesquels 245 n'étaient enregistrés nulle part jusqu'ici (II, 85-95). Nous profitons de l'occasion pour signaler cet utile répertoire alphabétique, qui indique en même temps, pour chaque Amora, la génération à laquelle il appartient.

Sur le but qu'il s'était proposé, l'auteur s'était déjà expliqué dans la préface de la première édition : « Je me suis scrupuleusement efforcé de ne me laisser influencer ni par l'intérêt polémique, ni par l'intérêt apologétique, mais de servir uniquement la vérité. » Comment on peut arriver à un point de vue exact, c'est ce qu'il expose chap. X, § 1 (p. 113-118). Entre autres observations, il fait avec raison celle-ci : « On doit avoir présent à la mémoire que *le Talmud n'est pas un code*[1] où chaque phrase a une valeur absolue... Et la Guemara porte presque partout le caractère d'une délibération[2] ou d'une collection de procès-verbaux de discussions... Il est donc absurde de présenter sans réserve toutes les assertions d'un seul rabbin qui figurent dans le Talmud comme la « doctrine talmudique » et de rendre le Talmud ou le judaïsme responsable de toutes les assertions de ce genre. En principe on devrait citer « tel rabbin » et, de plus, on devrait non seulement préciser l'époque à laquelle le rabbin en question vivait, mais aussi remarquer s'il a été contredit, si la halacha est comme lui, etc. » (p. 116-117). C'est parler d'or. Ce vœu serait depuis longtemps réalisé si, pour le Talmud comme pour toute autre production littéraire, c'était l'intérêt scientifique qui avait la parole et non le sentiment de la haine. On cite le Talmud et on pense au Juif, au concitoyen, au prochain qu'on doit aimer comme soi-même. Et pourtant le Talmud est, si l'on se place justement au point de vue de la philanthropie, une œuvre remarquable, telle que le monde non juif n'en a guère de semblable. Que sont les quelques soupirs peu humains échappés à des âmes persécutées et tyrannisées à côté des explosions haineuses des écrivains du paganisme et du christianisme ancien à l'égard des Juifs ? Une histoire universelle de l'amour du prochain, qui enregis-

1. Souligné par l'auteur.
2. L'auteur dit : « salle de conversation ».

trerait toutes les assertions formulées sur ce sujet, aurait bien souvent l'occasion de nommer le Talmud, tandis qu'une histoire — volumineuse, hélas ! — de la haine des hommes devrait être remplie de citations prises ailleurs.

Le fait est que les textes, accommodés à grand peine, du Talmud ne suffisent pas aux antijuifs, et ce qui le prouve le mieux, ce sont leurs propos fantaisistes sur les assertions inconnues du Talmud et les ouvrages secrets des Juifs Depuis des années M. Strack lutte intrépidement contre ce mensonge : « Des agitateurs ignorants (la plupart d'entre eux sont en même temps malveillants) continuent encore à en faire accroire aux chrétiens allemands en prétendant que le judaïsme « tient, anxieusement et par tous les moyens imaginables, le Talmud secret », qu'il craint qu'on ne prenne connaissance de son contenu, bien mieux, qu'il considère comme un crime capital le fait pour un Juif de le divulguer. Il suffit, pour répondre, de nommer quelques modernes traducteurs juifs du Talmud. » Après l'avoir fait et après avoir observé que des Juifs ont souvent encouragé matériellement de ces traductions, l'auteur répète la déclaration qu'il a, comme il le dit lui-même, faite solennellement plusieurs fois depuis de nombreuses années. Cette déclaration, soulignée par lui, est ainsi conçue :

Le Talmud ne contient aucun renseignement, aucune assertion qui, bien entendu si elle s'y trouve réellement, *ne puisse être retrouvée par un savant chrétien connaissant la langue et le sujet... d'une manière générale, il n'y a, dans tout le judaïsme, ni un ouvrage, ni une tradition orale qui soit inaccessible à des chrétiens instruits.* Les Juifs ne s'efforcent pas de cacher quelque chose aux chrétiens et ils ne peuvent d'ailleurs rien leur dissimuler. Le Talmud, le Schoulhan Arouch, aussi bien que d'autres œuvres juives ne sont des livres secrets que pour ceux — Juifs non moins que Chrétiens — qui n'ont ni acquis la science nécessaire pour lire les textes originaux, ni pris connaissance des traductions existantes, etc. Pour ceux-la le *De Bello Gallico* de César est aussi un livre secret. (Préface, p. VI.)

Si maintenant nous entrons dans les détails de cet ouvrage d'introduction, nous avons tout d'abord la satisfaction de constater que l'auteur a effectivement visé à la plus grande objectivité, de telle sorte qu'à part quelques points peu nombreux, il n'aurait pas pu être écrit autrement par un Juif. C'est le livre d'un savant qui parle du Talmud comme d'autres spécialistes des Védas ou du Code de Manou. Il instruit ceux qui veulent connaître une œuvre littéraire sans prendre position pour ou contre elle. Il le fait avec sa méthode et sa minutie habituelles. Les observations et parfois les critiques qu'il me reste à présenter sur certains points n'entament nullement la valeur du livre pris dans son ensemble.

P. 3, M. Str., après Lévy (IV, 216), explique צורבא דרבנן (Meg. 28 *a*, *b*) par le « savant habile ». Ce n'est pas exact, car l'expression est צורבא מדרבנן ou צ' מרבנן, toujours avec מ' (voir la liste des passages dans Kohut, VII, 45). Le ד de מדרבנן indique, à peu près comme dans

מדאורייתא, qu'il s'agit de la doctrine des rabbins; צ' מדרבנן devrait donc être traduit, avec l'Arouch (*l. c.*), « fort dans les connaissances possédées par les rabbins », bref « un savant accompli ». — P. 5. הלכה signifie « 1° la conduite fixée par la loi ». Cette explication n'est appuyée d'aucun texte. Elle est bien donnée par l'Arouch (III, 205 *a*), mais je crois que הלכה n'a nulle part ce sens. M. Bacher (*Terminologie*, I, 42) ne l'enregistre pas, Zunz aussi (*G. V.*, 42, note *a*) ne donne que « règle, ligne de conduite ». La « conduite » n'est pas « fixée » par la הלכה, mais par les הלכות. — P. 8 en haut. Ajouter à l'ouvrage de Mos. Bloch, ס' שערי תורת התקנות : « tome III, Budapest, 1906 ».

L'auteur s'étend relativement sur la « défense de mettre par écrit » (p. 10-17). Il ne tranche pas, certes, cette question difficile, mais il penche vers l'interprétation d'après laquelle la Mischna a été fixée par écrit par Juda I. « La plus ancienne rédaction écrite de ces matériaux appartient sans doute à la première moitié du deuxième siècle après l'ère chrétienne, aussi bien celle qui suivait un ordre méthodique que celle qui suivait un ordre exégétique (étant rattachée à la succession des versets bibliques). Il est naturel d'admettre que la formation du canon du Nouveau Testament a influé sur la fixation par écrit de ce que la tradition rapportait oralement chez les Juifs. » Ainsi se termine le paragraphe consacré au « premier développement de la loi traditionnelle » (p. 10). Donc, une hypothèse qui n'est pas encore prouvée est appuyée sur une autre hypothèse totalement invraisemblable. L'exemple de la formation du Nouveau Testament ne peut pourtant pas avoir exercé plus d'action que celui de l'Ancien Testament déjà formé ! On comprendrait plutôt que la naissance des livres du Nouveau Testament ait incité les rabbins, leurs adversaires, à ne pas écrire. Du reste, le Talmud n'a aucune trace d'une influence exercée par des « écrits » chrétiens sur la tradition juive, à plus forte raison sur sa rédaction. Cependant je ne puis, dans le cadre d'une recension, étudier en détail cette vieille question si controversée et je dois me borner à quelques observations. Le texte principal (*Temoura*, 14 *b* = *Guittin*, 60 *a*), *b* porte : « Yohanan disait : ceux qui écrivent des halachot sont comme celui qui brûle la Tora (כותבי הלכות כשורף התורה). » Sur quoi M. Strack remarque : « Les paroles de Yohanan ne ressemblent pas à un commandement sec, mais, par le réalisme bien oriental de l'expression elles rappellent d'autres dires qu'il ne faut pas non plus prendre à la lettre » (p. 11) Fort bien. Mais tout au moins ces paroles prouvent-elles que Juda I, le patriarche unanimement respecté, dont Yohanan enseignait et interprétait la Mischna, n'avait pas fixé par écrit cette même Mischna. On ne soutiendra pourtant pas que Yohanan ait pensé à quelque « Quod licet Jovi ». Le « réalisme de l'expression » prouve justement que l'usage de mettre par écrit était récent, mais qu'il s'étendait constamment et qu'il fallait le combattre énergiquement. Par הלכות, il ne faut pas entendre « plusieurs halachot », mais une « collection halachique », d'après notre façon de parler « la Mischna ». Ainsi, les premiers exemplaires de la Mischna auraient été écrits, malgré les défenses,

à l'époque de Yohanan, c'est-à-dire au milieu du troisième siècle. La puissante autorité de Yohanan peut les avoir mis dans l'ombre, mais dans tous les cas ils ont existé. Il est vrai qu'il n'y a pas d'interdiction plus ancienne d'écrire des halachot, mais cette absence d'une interdiction formelle ne prouve nullement qu'on pouvait mettre des halachot par écrit. M. Strack lui-même constate : « Même dans d'autres passages de Josèphe et du N. T., où on mentionne la παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων ou la πατρῴα παράδοσις, on ne trouve pas la moindre allusion à la fixation écrite de la loi traditionnelle » (p. 10). La loi *orale* a donc existé pendant des siècles sans qu'il y eût une « défense d'écrire » formelle. Il paraissait évident qu'on ne devait pas la coucher par écrit. La prohibition énergique de Yohanan ne peut donc être expliquée que par le progrès en faveur de l'écriture, c'est-à-dire par l'effort qu'on faisait de son temps pour avoir des exemplaires écrits *en vue de l'étude*. Les données de la tradition sur des écrits aggadiques, réunies par Str. p. 12-13, alors qu'il n'en existe pas touchant des écrits halachiques, prouvent également que ceux-ci n'existaient qu'à l'état sporadique et, comme nous l'avons déjà observé, en dépit des interdictions. Parmi les preuves en faveur de l'existence de collections écrites de halachot, M. Strack compte celle-ci (p. 14) : Josué b. Lévi dit : En vingt-quatre passages il est indiqué que le tribunal prononce l'excommunication quand une atteinte est portée à l'honneur d'un docteur. Où ? demanda R. Éléazar. Josué répondit : va et tu trouveras (לכי השכח). Il sortit, chercha et trouva trois passages (נפק דק ואשכח תלת. *Ber.*, 19 *a ;* Str. indique encore d'autres textes). Y a-t-il là seulement l'ombre d'une preuve ? Tout Amora connaissait la Mischna par cœur. Il devait naturellement « chercher » pour retrouver les passages « cachés ». La traduction de לכי השכח est, soit dit en passant, une erreur manifeste ; ces mots signifient « quand tu trouveras ». — Les autres arguments sont également assez fragiles. Mais nous avons déjà dit qu'il ne convient pas d'y insister dans un compte rendu.

P. 42. Sur Yebamot (יְבָמוֹת), M. Str. remarque entre parenthèses : « mais peut-être faut-il plutôt prononcer יְבָמוּת ». Levy fait une observation semblable sur יְבָמוּת (II, 218 *a*) : « De là vient aussi le nom du traité talmudique : יְבָמוֹת pl., *Yebamoth* (et non de יְבָמָה, attendu que ces titres sont habituellement formés de noms actifs, comme גִּטִּין, קִדּוּשִׁין, etc.) ». C'est tout à fait inexact, car le pluriel de יְבָמוּת serait יְבָמִיוֹת ou יְבָמוּיוֹת (cf. עדויות). Mais le titre du traité n'est pas non plus יְבָמוֹת ; le nom יבמות désigne l'objet principal du traité, qui est consacré aux femmes en instance de lévirat, donc aux יבמות. Dans l'édition de la Mischna de Lowe (Cambridge, 1883), le traité s'appelle נשים (comme toute la section), ce que M. Str. n'indique pas. Ce titre a pour parallèle celui de נזקין, qui désigne également le premier traité (en trois parties ou portes) en même temps que toute la section. Ce qui prouve que l'ancien titre est נשים, c'est que c'est le mot caractéristique de la première phrase חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן ; car נשים est certainement abrégé de חמש עשרה

נשים, comme שמות (Exode) de ואלה שמות, במדבר (Nombres; appelé aussi וידבר) de במדבר סיני ... וידבר, etc. Mais comme נשים employé isolément, sans חמש עשרה, ne disait rien, on le précise par יבמות, proprement : נשים יבמות. Du même coup le traité ne portait plus le même nom que la section. C'est pour cette dernière raison qu'on laissa se perdre aussi le titre נזיקין, qu'on remplaça par *Baba Kamma*, etc., de même que, suivant une juste observation de J. Derenbourg (*Revue*, XX, 136), on ajouta קטן au traité de *Moëd* pour le distinguer du séder de ce nom. Ce traité s'appelait et s'appelle encore משקין, d'après le mot initial. Mais comme ce mot ne désignait pas avec assez de précision le contenu du traité, on prit le mot caractéristique qui suivait dans la première phrase : משקין בית השלחין במועד, c'est-à-dire le mot מועד qui est plus significatif. Il est probable que le nom de מועד n'est que l'abréviation de la phrase qui vient d'être citée.

P. 45, n. 1, גֵּט קְרֻחַ est ainsi expliqué : « un libelle de répudiation replié et cousu, qui aurait dû porter les signatures des témoins à l'extérieur, *mais ne les porte pas* (*ou ne les porte pas toutes*) ». A la place des mots soulignés par moi, il faut lire : « qui ne porte pas de signature de témoin sur *un* pli ». La Mischna (*Guittin*, VIII, *i. f.*) définit ainsi cet acte : « celui dont les plis sont plus nombreux que les témoins » (כל שקשריו מרובין מעדיו).

P. 50. Le nombre des coups (Deut., XXV, 2, 3) est, d'après la Mischna (*Maccot*, III, 10; éd. Lowe, III, 12), de : « quarante moins un, car il est dit : « au nombre de quarante », c'est-à-dire le nombre qui est rapproché de quarante » (כמה מלקין אותו ארבעים חסר אחת שנאמר במספר ארבעים מניין שהוא סמוך לארבעים). M. Strack renvoie à Josèphe, *Antiq.*, IV, VIII, 23, et à II Cor., XI, 24, où on ne mentionne également que trente-neuf coups. Mais il faut remarquer que déjà la Septante joint, tout comme la Mischna, במספר à ארבעים : καὶ ἀριθμῷ τεσσαράκοντα μαστιγώσουσιν αὐτόν. Les ponctuateurs, qui ont vocalisé בְּמִסְפָּר et non בְּמִסְפַּר, comme le fait déjà remarquer Raschi, doivent avoir également lu בְּמִסְפַּר אַרְבָּעִים. Le sens naturel exige aussi cette liaison, car במספר, à la fin du verset 2, est en l'air.

P. 50, n. 3 : La phrase célèbre de *Maccot*, III, 16 : רצה הקב"ה לזכות את ישראל est traduite par M. Str. « Dieu voulait faire apparaître les Israélites comme justes » ; Levy avait traduit (I, 534 *a*) : « Dieu voulait faire ressortir les prérogatives des Israélites ». Les deux traductions me paraissent inexactes, car elles ne cadrent pas avec le contexte. On sait que la suite est : לפיכך הרבה להם תורה ומצות שנאמר ה, חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר. Le verset cité (Is., XLII, 21) se couvre avec le dire du Tannaïte; צִדְקוֹ correspond à לזכות. C'est ce qui a déterminé M. Str., qui a transporté sur לזכות le sens « faire apparaître comme juste ». Mais avec cette explication la phrase ne donne pas de signification convenable, attendu que les Israélites seraient à coup sûr apparus plus facilement comme justes avec moins de « doctrines » et de « préceptes ». Quant à

Levy, il a mal compris Raschi. La phrase en question doit être traduite : « Dieu voulait assurer des avantages (récompenses) aux Israélites », comme Raschi l'explique fort bien. לזכות doit être rapproché de זכות et צדקו de צדקה, don (dans le sens néo-hébreu). On trouve assez souvent מזַכֶּה dans le Talmud avec la signification de « procurer un avantage à quelqu'un ».

Pour la remarque de la p. 50, n. 4, je renvoie à mon article sur la Mischna du traité Schebouot, publié dans une revue peu connue : *Monatsblätter für Vergangenheit und Gegenwart*, éd. Königsberger, I (Berlin, 1890-91). — P. 58, n. 2. Sur l'expression אבי אבות הט־מאה, il faut observer qu'elle ne se trouve ni dans le Talmud, ni chez Maïmonide, mais qu'elle a été mise en circulation par Raschi et les tossatistes (v. Guttmann, מפתח התלמוד, I, 96). — P. 62, n. 2. Touchant les ספרי המירס (*Yadayim*, IV, 6), dont on a déjà tant parlé, je ferai remarquer qu'à mon avis, ils ne peuvent signifier autre chose que « livres d'Homère ». Homère était la Bible du monde hellénistique et le classique de leurs enfants. Comme les docteurs juifs n'étudiaient pas la littérature grecque — des exceptions possibles n'entrent pas en ligne de compte — ils ne connaissaient les livres grecs que par la vie courante de leur milieu. Or, dans cette vie courante on parlait seulement d'Homère. Le pluriel s'explique également par l'usage scolaire et la vie quotidienne : les chants d'Homère circulaient en volumes séparés, comme nous l'apprend l'histoire du livre chez les Grecs. — P. 63. Parmi les noms du Talmud palestinien je ne trouve pas celui de תלמודא דבני מערבא, qui m'est familier, quoique je ne puisse sur le moment indiquer aucune référence. M. Str. cite, p. 64, בגמרא דבני ירוש׳ ; on aura donc dit également דבני מערבא[1].

P. 68, l'auteur identifie sans plus la rédaction du Talmud de Babylone avec sa fixation par écrit, se laissant sans doute guider par son opinion que la Mischna circulait déjà alors (500) depuis 300 ans dans des exemplaires écrits. Quatre pages plus loin, il écrit : « Un exemplaire du Talmud de Babylone en entier est mentionné pour la première fois dans la seconde moitié du VIIIe siècle, celui que l'exilarque Natronaï b. Hachinaï écrivit par cœur pour les Juifs d'Espagne, v. *Séfer ha-Itim* dans N. Coronel, זכר נתן, Vienne, 1872, 134 *a* : כתב לבני ספרד את התלמוד מפיו שלא מן הכתב. » En présence de ce renseignement, il est extrêmement douteux que le Talmud fût déjà fixé par écrit depuis 250 ans.

P. 119, l'auteur expose la différence entre l'herméneutique halachique et l'herméneutique agadique. L'Agada applique les règles exégétiques avec plus de liberté que la Halacha. De là le principe : « on ne réplique

1. Dans le passage bien connu d'Alfasi, *Eroubin*, X, on lit : (תלמודא =) גמרא. דבני מערבא. M. S. Poznanski, dans son travail sur « le rapport des Gaonim avec le Talmud palestinien », établit que les Gaonim l'appellent habituellement תלמוד ארץ ישראל, mais on trouve également גמרא דבני מערבא (*Hakédem*, II, 40 ; שערי תשובה, n° 61 ; Pardès [Raschi], n° 90 ; תשובות הגאונים, Lyck, n° 14). On trouve תלמוד דמערבא dans les *Halachot Gedolot*, éd. Varsovie, 2 *a*.

pas aux paroles de l'Agada » (on ne se donne pas la peine de la réfuter). La source de ce principe n'est pas indiquée, mais M. Str. croit, comme le montre le contexte, qu'il se trouve dans le Talmud ou dans le Midrasch. *Il n'en est pas ainsi.* La source de ce principe courant, אין משיבין על הדרוש cherchée en vain par beaucoup, est la Préface de Maïmonide à son « Guide ». S'il est quelqu'un qui connaît un texte plus ancien, qu'il daigne ne pas le garder pour lui.

L'ouvrage méthodologique de Yeschoua Halévi est intitulé הליכות עולם, comme M. Str. l'appelle p. 123 en bas et p. 140, mais non הליכות קדם, comme il imprime en caractères hébreux p. 123 en haut. Le second titre est celui d'un recueil connu de Gabriel Pollak. — P. 130. « R. Ismaël se sert du notaricon : אתהן, Lév., xx, 14 est interprété par lui (*Sifra*, 92 *c* Weiss) par את אחת מהן, donc הן = ἕν ! » La chose n'est pas si simple. Il est vrai que dans le Talmud (*Sanh.*, 76 *b*) on lit, à la suite de l'interprétation d'Ismaël, שכן בלשון יוני קורין לאחת הן, mais ce pourrait être la glose postérieure d'un Amora. Cette phrase ne se trouve pas dans le *Sifra*. Il n'est d'ailleurs pas vraisemblable qu'Ismaël, représentant de l'exégèse naturelle, ait donné à un mot biblique une étymologie grecque. Il resterait même à prouver que les Tannaïtes aient recherché, surtout dans des questions halachiques, des étymologies grecques. Ismaël aura plutôt été guidé par son sentiment du néo-hébreu, d'après lequel il aurait dû y avoir dans la Tora אותן. Il trouve donc dans la forme אתהן, qui est d'ailleurs la plus fréquente dans l'hébreu biblique, une allusion à un notaricon את (אחת מ)הן. Ce qui est encore bien plus probable, c'est qu'il n'y a pas du tout ici de notaricon, mais une simple interprétation. Si un homme épouse une femme et sa fille, il est, lui, sûrement coupable, mais des deux femmes la seconde seule l'est, car la première n'a commis aucune faute. C'est cette règle de droit qu'Ismaël formule par les mots ואת אחת מהן qui assonnent avec le mot du texte אתהן.

Les deux citations des écrits de saint Jérôme que M. Strack reproduit p. 84 et 89 montrent combien il était ignorant des choses de la tradition juive. On fera donc bien de ne pas attacher trop d'importance à des assertions des anciens Pères et des écrivains profanes touchant les choses juives. Epiphane dépasse encore saint Jérôme en ignorance (v. la citation p. 19).

Les « spécimens de textes traduits » (p. 132-139) sont bons, à part quelques méprises. Dans *Houllin*, 104 *a*, il prend les mots רישא רבנן וסיפא ר' עקיבא comme une affirmation en traduisant : « La première partie de la Mischna correspond à l'opinion des sages, la seconde à celle de R. Akiba » et en ajoutant cette note (p. 132, n° 3) : « Donc, croit celui qui a la parole, R. Akiba doit être considéré comme l'auteur. » Puis, dans un autre alinéa, il traduit אמר רב יוסף par « Rab Joseph dit », comme si c'était une nouvelle interprétation. Mais, en réalité, רישא רבנן וסיפא ר' עקיבא est une question et אמר ר' יוסף la réponse. Dans le même texte ונסיב לה אליבא דתנאי ne signifie pas simplement : « il s'en tint aux Tan-

naïtes », mais : « il adopta la (Mischna, c'est-à-dire fixa les enseignements) d'après l'opinion de (différents) Tannaïtes ». L'accent porte sur le mot *différents* Tannaïtes (ou, dans notre cas, plus précisément : deux), ce qu'exprime le pluriel. — Les mots הכי נמי מסתברא מדקתני סיפא (*B. M.*, 21 *a*, en haut) sont traduits : « Ceci paraît évident *ici* d'après ce qui est rapporté *là-bas* dans la suite » (p. 138). Les deux petits mots que j'ai soulignés montrent qu'on a confondu הכי « ainsi » avec הכא « ici ». On pourrait encore reprendre quelques détails.

Les méprises les plus graves que nous avons relevées ne font pas tort à cet utile et précieux ouvrage. Elles prouvent seulement une fois de plus combien il est difficile, même pour de véritables savants, d'éviter tout écueil sur la « mer du Talmud », quand ce ne sont pas des navigateurs exercés dès l'enfance. L'auteur mérite de sincères remerciements pour son œuvre laborieuse. Nous terminons cette recension par les belles paroles que l'auteur a placées à la fin de sa préface : « Puisse cette introduction au Talmud, dans cette quatrième édition encore, contribuer à propager la connaissance de la vérité et, par là, l'équité dans les jugements ! »

Budapest.

L. Blau.

Ueber die Unechtheit des Samaritanischen Josuabuches, von Dr Á.-S. Yahuda. Dans : *Sitzungsberichte der Kön. preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1908, t. XXXIX, p. 887-914.

Le Hakham de la communauté israélite portugaise à Londres, M. Gaster, a récemment acquis trois manuscrits contenant le livre de Josué en langue et en écriture samaritaines. Il a présenté à la Société asiatique d'Angleterre un mémoire pour démontrer que le livre renfermé dans ces manuscrits était d'une haute antiquité, aussi important par ses nombreuses additions au texte reçu, inconnues jusqu'ici, que par de notables variantes, différant beaucoup du Josué biblique ou massorétique. M. Gaster fait remonter ces manuscrits plus haut que l'ère chrétienne. Cette prétention a soulevé des critiques : un jeune arabisant, M. Yahuda, s'est présenté devant l'Académie des sciences de Berlin, sous le patronage de MM. Nöldeke et Édouard Meyer, pour dresser une réfutation complète des théories de M. Gaster, publiées dans le journal asiatique allemand[1] ; il se fonde sur une étude comparative des versions arabes du Josué biblique et de la nouvelle édition.

Dans une copieuse introduction de vingt-huit pages, l'auteur de cette

1. *Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft*, 1908, t. LXII, p. 209-279. La traduction et les notes paraîtront plus tard.

dernière publication avait bien constaté, il est vrai, les rapports ou affinités qui existent entre le Josué des Samaritains et les textes connus jusqu'à ce jour, versions arabes, texte massorétique, Septante, sans compter ce qu'on peut encore trouver dans les œuvres de Flavius Josèphe, ou dans la littérature talmudique et rabbinique. Mais il était arrivé à conclure que le texte massorétique comme le texte samaritain ont pour source commune un livre original, fort ancien, avec lequel les deux textes concordent presque littéralement, et que sans nul doute le Josué samaritain, dans la rédaction publiée maintenant pour la première fois, appartient à une époque bien antérieure à Josèphe.

Déjà dans cette argumentation, M. Yahuda trouve des éléments qui empêchent d'admettre l'ancienneté du Josué samaritain : par exemple, le samaritain est d'accord dans les points essentiels avec le texte massorétique, mais en opposition avec la version des Septante, sans avoir une seule variante notable favorable aux LXX, contraire aux Massorètes.

Ensuite, contre l'authenticité du texte publié par M. Gaster, M. Yahuda établit aisément que jamais un livre biblique écrit en hébreu ne peut avoir la forme dont le Josué samaritain est aujourd'hui revêtu, et il cite à l'appui de nombreuses tournures de phrases qui seraient incompréhensibles en hébreu, mais qui deviennent très logiques et admissibles par l'arabe.

Sans doute, en raison des rapprochements entre les Arabes et les Samaritains, on peut bien admettre que des arabismes du livre de Josué se sont glissés dans le texte antique par le fait de copistes ultérieurs, ignorants, ou peu consciencieux. Mais cette hypothèse ne tient pas devant la constatation suivante : c'est que les arabismes ne se rencontrent pas seulement dans les morceaux purement bibliques, ni uniquement ça et là, dans des mots isolés ou de petites phrases décelant le parler arabe, mais aussi dans de plus grands passages, précisément dans les récits qui manquent au Josué massorétique. Or, là se révèle indubitablement, malgré la rédaction hébraïque, un texte conçu en arabe.

Donc, il s'agit désormais de savoir si le Josué samaritain est une œuvre composée d'abord en hébreu par un écrivain d'éducation arabe, ou si c'est une traduction directe d'un Josué rédigé primitivement en langue arabe ? La question peut se résoudre en comparant ce livre aux versions arabes, autrement dit aux chroniques arabes des Samaritains, où la période du temps de Josué est spécialement racontée. De ce nombre est la Chronique d'Abul Fath al-Samiri al Danafi, composée vers 1350 de l'ère vulgaire, et celle que Juynboll a publiée en 1846, à Leyde, sous le titre de *Chronicon Samaritanum, cui titulus est Liber Josuæ*. Un tel examen permet d'établir que le Josué samaritain est, non une œuvre originale, mais une traduction de l'arabe : la juxtaposition en deux colonnes contiguës, l'une contenant le texte arabe, l'autre l'hébréo samaritain, le prouve surabondamment.

Par conséquent, selon la déduction de M. Yahuda, le présent livre

de Josué, sans être directement taxé de faux, doit pourtant être considéré comme une production littéraire de seconde main, sans consistance par elle-même, comme un écho verbal et maladroit du Josué biblique.

Il ne reste plus qu'à fixer la date de naissance du présent Josué samaritain. Étant donné que le compilateur se réfère à la Chronique d'Aboul-Fath, écrite en 1355 après J.-C., on sait déjà que l'on ne peut pas remonter plus haut. Il faut encore rapprocher cette date de nous d'environ deux siècles. Samuel Schalloum, l'éditeur du *Youhassin* d'Abraham Zacouto, raconte dans l'Appendice à cette publication, avoir trouvé dans une chronique samaritaine une relation de la guerre soutenue par Josué contre les rois sous Schobach, roi de Perse, relation que les Samaritains affirment avoir tirée d'un Midrasch ; puis, l'éditeur donne un extrait de la correspondance entre Josué et Schobach en hébreu. De ce que cette relation n'est pas littéralement conforme au Josué samaritain, il résulte que cet éditeur avait eu sous les yeux une autre source, et comme il parle d'une chronique samaritaine, non du livre de Josué, c'est qu'il n'a pas connu de Josué samaritain écrit en hébreu. De même, d'après tout le style de la relation, on voit que la chronique samaritaine utilisée était aussi écrite en arabe, non en hébreu. Dans ces conditions, on peut présumer qu'en 1550 il n'existait pas encore de Josué écrit en hébreu, dans une recension samaritaine. La présente édition, par conséquent, serait celle d'un ms. du XVIe siècle.

Aux dernières nouvelles, il serait même plus récent encore. Depuis que ce mémoire a été écrit pour l'Académie berlinoise, — comme l'auteur nous le signale, — de nouveaux arguments ont confirmé sa thèse. Lorsqu'il l'a rédigée, il n'avait pas pu consulter le « Chronicon samaritanum », c'est-à-dire le livre de Josué en samaritain édité par Juynboll en 1846. Ce livre se trouve bien à la Bibliothèque royale de Berlin ; mais, selon l'ancienne classification, il est placé et catalogué sous la rubrique « littérature samaritaine », non au nom de l'éditeur hollandais. C'est à Copenhague seulement, lors d'une communication au Congrès des orientalistes, que M. Yahuda a pu parcourir ce livre chez M. Simonsen, et constater, dans l'introduction à ce livre écrite par Juynboll, le point capital suivant : dans leur lettre à Scaliger en 1598, les Samaritains font ressortir qu'ils possèdent uniquement le livre de Josué en arabe, non en hébreu.

De plus, en examinant de près le texte arabe du livre de Josué, M. Yahuda a pu s'assurer que, le plus souvent, le Josué samaritain s'accorde, non avec le texte de Juynboll, mais avec la Chronique arabe du prêtre samaritain Pinhas ben Ishaq, décédé en 1898. De cette comparaison ressort avec évidence que le Josué samaritain dépend de la Chronique de Pinhas.

Aussi, lors de sa communication sur ce sujet au Congrès des orientalistes à Copenhague, en août dernier, notre critique a exprimé l'hypothèse

que le Josué samaritain a pu avoir été composé, ou par ledit Pinhas même, ou par un autre Samaritain encore vivant. Effectivement, comme l'a fait savoir M. David Yellin de Jérusalem, cet hébraïsant a trouvé tout récemment les traces de l'auteur encore vivant du Josué samaritain, et il fera savoir par la voie de la presse le résultat de son investigation. A lui revient donc également le mérite d'avoir rendu incontestable l'inauthenticité du Josué samaritain.

Toutefois, pour conclure impartialement, il sera de stricte équité d'écouter la réplique que fera probablement M. Gaster.

Moïse Schwab.

Sorel (G.). **Le système historique de Renan.** Paris, G. Jacques; 1905-1907, in-8° de 475 pages.

Les travaux d'exégèse et d'histoire bibliques sont si rares en France qu'on nous permettra de revenir ici sur un ouvrage qui, s'il ne constitue plus une nouveauté de librairie, n'a sans doute pas été suivi par beaucoup d'autres.

Ce livre n'a pas été écrit par un érudit, ni pour des érudits. Un auteur, qui s'était fait connaître jusqu'à présent par d'autres travaux, a été attiré par le problème des origines chrétiennes, et il communique au grand public — je veux dire à un public qui n'est pas composé exclusivement de spécialistes — les recherches de certains savants et ses propres idées. Il est bon de laisser de temps en temps la parole à des profanes dans une science où les initiés apportent trop souvent peu de compétence et beaucoup de prévention. Il est utile aussi, même pour les orientalistes, de connaître l'opinion du public lettré et de mesurer ainsi le chemin parcouru par les études bibliques.

M. Sorel s'est intéressé au judaïsme à cause du christianisme et il voit dans celui-ci un développement de celui-là. Mais il ne considère plus que le judaïsme a eu pour rôle de préparer le christianisme et que celui-ci est le seul aboutissant logique de celui-là. Le judaïsme peut et doit être étudié, non « à la lumière du christianisme », mais en lui-même et par lui-même. C'est la fin de la science « cause-finalière », qui a égaré jusqu'à Renan, et on est ainsi récompensé de n'être pas théologien.

M. G. Sorel est bien connu comme théoricien et critique du socialisme. Chose rare, cet auteur socialiste s'intéresse aux phénomènes religieux; il « accepte la croyance au surnaturel comme un fait ». Il écrit aussi bien sur l'Église et l'État que sur l'économie moderne, sur la crise de la pensée catholique que sur l'avenir des syndicats. Il a conservé plus d'une attache avec le catholicisme et, s'il n'aime guère le protestantisme,

même libéral, il a étudié avec intérêt le judaïsme, même rabbinique. Il se méfie beaucoup des savants protestants, mais il rend justice aux savants juifs. Son information est variée et nullement superficielle; il connaît la *Revue biblique* et la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, la *Revue sémitique* et la *Revue des études juives;* il cite le Code d'Hammourabi, le Talmud de Jérusalem et le Guide des Égarés. Le fait est assez rare pour mériter d'être noté.

Son livre se compose de quatre parties à peu près égales par l'étendue[1] : Introduction (p. 1-87), Renan historien du judaïsme (p. 89-208), Renan historien du christianisme (p. 209-336), Les premiers temps apostoliques (p. 337-475). Cette quatrième partie, qui double la troisième, est l'indice d'un manque de netteté dans la conception; de fait, le plan de l'ouvrage est irrégulier, la composition assez lâche; les nombreuses digressions rendent la pensée de l'auteur difficile à suivre et donnent l'impression d'une œuvre fragmentaire.

M. Sorel reconnaît que Renan a définitivement incorporé au patrimoine de la littérature française les problèmes d'histoire religieuse; il exagère même son influence : « tous les hommes vraiment forts, dit-il, qui ont repris les questions qu'il avait traitées ont été tributaires de ses hypothèses. » Il faudrait le prouver et l'exemple de Harnack n'y suffit pas. — Cependant, « l'immense entreprise à laquelle Renan a consacré trente ans de son existence, l'histoire des origines juives et chrétiennes, a abouti à un échec lamentable. » Pourquoi ?

Il y a deux grands systèmes historiques. On peut considérer l'histoire comme une génération due à des personnages déterminés, expliquer la genèse des faits par les hommes qui ont occupé à ce moment la scène du monde et, grâce à la psychologie, « pénétrer jusqu'aux racines de la réalité vivante ». C'est le système psychologique ou de la génération. On peut aussi, se contentant de jeter la lumière sur certains aspects des choses, « chercher les relations qui existent entre les principes dominants des institutions durant une période et les sentiments des classes », regarder les faits comme des accumulations de hasards et les hommes plutôt comme des porteurs de symboles que comme des créateurs. C'est le système scientifique, nous dirions plutôt : matérialiste. L'autre est plus séduisant; c'est celui des moralistes, des dramatistes, des théologiens. C'est celui de Renan, qui a voulu expliquer le christianisme par la vie de Jésus. Mais « il est impossible de faire reposer sur une tête humaine *l'œuvre colossale que l'on attribue à Jésus* »; et, pour donner une apparence de vraisemblance à sa théorie, Renan fut obligé d'accuser, suivant les besoins, le caractère humain ou le caractère divin de Jésus, « de manière à proportionner une cause hypothétique à l'effet qu'il doit expliquer ». Le « génie » remplace la « Providence » des théologiens; le surnaturel est transporté sur terre. Renan a été entraîné ainsi à expli-

1. Chacune a paru à part en librairie.

quer le christianisme par des illusions et des accidents, à faire appel aux raisons mystérieuses, telles que le « génie sombre d'Israël », ou le monothéisme fils du désert. A propos des Judéens emportant leurs livres saints dans l'exil, il écrira : « L'organe essentiel de la nation était avec eux, je veux dire les vieilles écritures... Le sort de l'humanité fut attaché durant quelques jours au pied plus ou moins sûr de la bête qui portait le livre sacré de l'avenir. » (*Histoire du peuple d'Israël*, III, 378-379.)

Fidèle à son système, Renan, après avoir retracé les origines du christianisme, « annonça qu'il allait rechercher dans le développement religieux d'Israël les sources de la grande révolution religieuse accomplie par les disciples de Jésus. On pouvait donc espérer que les derniers volumes de cette nouvelle entreprise contiendraient des détails sur cette curieuse embryogénie qui lui avait jadis paru si utile à étudier; l'attente fut déçue. Ce n'est pas que Renan n'ait parfois l'air de vouloir nous raconter la formation des premières racines du christianisme dans le monde juif; mais il se borne à noter des suites chronologiques sans faire ressortir le principe qui formerait l'unité réelle de ces suites; une succession dans l'histoire n'est pas une chaîne de causes : « La cause éloignée du christianisme, dit Renan, ce sont les anciens prophètes d'Israël. La cause prochaine, c'est le mouvement eschatologique qui, depuis le livre de Daniel, agite si fort l'esprit juif. La cause très prochaine, c'est l'école messianique de Judée, dont les manifestes sont le livre d'Hénoch et l'Assomption de Moïse. La cause immédiate, c'est Jean-Baptiste » (*Histoire d'Israël*, tome V, pp. 412-413). Mais on pourrait demander : quelle est donc la cause du judaïsme ultérieur? Comme les apologistes chrétiens, il fait du christianisme un héritier si direct de l'Ancienne Loi qu'on ne peut plus facilement comprendre la persistance de celle-ci ; on sait que la destinée des Juifs a toujours tourmenté la théologie et qu'elle ne constitue pas un des moindres mystères de l'orthodoxie » (p. 40-41). L'observation est tout à fait fondée; elle le serait encore davantage, formulée ainsi : si le judaïsme biblique devait aboutir au christianisme, comment a-t-il pu former le judaïsme talmudique, qui est si différent de ce dernier?

Renan se croyait préparé pour écrire l'histoire du christianisme. « Si l'amour d'un sujet, disait-il dans la préface de la *Vie de Jésus*, peut servir à en donner l'intelligence, on reconnaîtra, j'espère, que cette condition ne m'a pas manqué. » Or, il n'a jamais eu « qu'une idée superficielle » du christianisme. Il ne se rendait même pas un compte bien exact de la notion de la croyance religieuse. Les religions renferment quelque chose de mystérieux et d'incommunicable ; c'est là ce qu'il faut tâcher de saisir quand on veut écrire leur histoire ; Renan avait raison quand il disait que, pour comprendre le christianisme, il faut y avoir cru, mais croire ne consiste pas dans la récitation docile de dogmes, c'est avoir les mêmes tendances fondamentales que les héros de la religion : Renan n'a jamais été chrétien dans ce sens, qui est le seul vrai » (p. 57). Il n'était même pas

théologien. « Il ne semble pas que Renan ait jamais étudié à fond la théologie *positive*, qui examine les questions d'un point de vue historique ; tout ce qu'il a dit au sujet de la formation des dogmes au sein du christianisme primitif trahit un extrême embarras ; l'auteur reste dans le vague de peur de se compromettre » (p. 51-52). En 1884, Renan a publié un travail de jeunesse, un petit traité théologique sur « les congrégations *de auxiliis* » ; le sujet est développé comme un léger badinage et il ne semble pas « que Renan eût fait un sérieux effort personnel pour comprendre le sens exact du problème ».

M. Sorel doute non seulement de la science théologique de Renan, mais aussi de « sa valeur comme hébraïsant ». Son *Histoire générale des langues sémitiques* en est restée au premier volume et il n'a utilisé le Talmud que de seconde main. « On est un peu surpris de cette manière de procéder chez un auteur qui a toujours prétendu avoir une vocation extraordinaire pour les langues sémitiques et qui aurait cru abaisser sa dignité de prince des hébraïsants s'il avait accepté une autre chaire au Collège de France que celle d'hébreu. » « C'est pour ne point paraître avoir été seulement un sémitisant amateur qu'il a tant insisté pour que l'Institut publiât le *Corpus* des inscriptions sémitiques et qu'il disait ne rien tant aimer que cette entreprise » (p. 45, 46). Ajoutons, pour corroborer cette observation, que Renan prétendait attacher une grande importance à son travail sur les Rabbins français.

Nous touchons ici à certains artifices de Renan, que M. Sorel, après Brunetière, a percés à jour. Il a mal parlé du Talmud, parce que ce livre ne l'amusait pas et qu'on ne pouvait demander à ce dilettante de s'ennuyer de longues années à examiner des textes de ce genre. « Tout était chez Renan affaire de convenances littéraires : il y eut un temps où il crut qu'il ne pourrait réussir qu'en se composant un personnage austère ; il vint un autre temps qui lui parut désirer des *blagues* ; il écrivit pour ces deux époques avec un égal succès » (p. 54). Ce n'était pas hypocrisie de sa part, car « les gens de lettres comprennent la sincérité d'une façon particulière » ; ce n'était pas une aberration morale, mais une habileté littéraire. Il ne savait pas résister aux entraînements de sa virtuosité ; il s'est plu dans l'histoire du peuple d'Israël parce que les textes disaient si peu de chose qu'il pouvait s'y abandonner à son goût pour les contes. Le plaisir de lancer une phrase à effet le conduit à des exagérations manifestes. Il ruse avec son lecteur ; il cherche à l' « embrouiller » (p. 47, note) ; il le sollicite par d'habiles équivoques pour l'amener à faire des hypothèses que lui-même n'ose pas énoncer.

En dépit de ces procédés, l'artiste n'a pas nui au savant. Ainsi, dans le maniement des textes, Renan a bien fait de recourir à l' « interprétation du goût » ; les considérations artistiques l'ont préservé des exagérations des critiques allemands et lui ont fait adopter les solutions moyennes, car « l'hypercritique ne peut-être efficacement combattue que par des raisons esthétiques » (p. 29).

Après avoir exposé dans l'Introduction ses vues sur l'histoire et recherché sous quelles influences Renan avait écrit l'*Histoire des origines du christianisme* et l'*Histoire du peuple d'Israël*, M. Sorel devait nous donner une « critique détaillée des deux grandes œuvres historiques de Renan » (p. 81). Mais il n'a pas tenu sa promesse. Au lieu de saisir corps à corps ces ouvrages, d'en montrer les faiblesses, les exagérations, les contradictions, il reprend le sujet pour son propre compte et présente une série de considérations, où Renan ne fournit même pas toujours le point de départ, sur l'histoire d'Israël et sur celle du christianisme primitif. Les idées de M. Sorel nous intéressent sans doute, mais nous attendions autre chose.

Seulement, M. Sorel a voulu appliquer ses théories sur l'histoire « sociale » suivant la méthode « scientifique ». S'inspirant en partie d'un travail d'I. Sack (*Revue des études juives*, XXXVIII, p. 172 et suiv.), il prend pour point de départ la distinction entre le peuple du Nord et celui du Sud de la Palestine. Le Livre de l'Alliance, qui remonterait au IXe siècle, et le Deutéronome, qui est de l'époque de Josias, sont les codes respectifs de ces deux populations; entre eux, il y a une différence de nature, non de développement. « Le premier ne semble pas connaître de villes et s'occupe beaucoup de droit rural ; le second semble fait pour un pays dont tout le territoire est divisé en banlieues de villes murées » (p. 93). Le premier contient deux interdictions alimentaires : celle de manger la viande d'un animal mort trouvé dans les champs et celle de faire cuire un chevreau dans le lait de sa mère (Exode, XXII, 30 et XXIII, 19). « Il n'est pas douteux qu'il s'agit ici de préceptes relatifs à la magie : dans le premier cas, on peut être ensorcelé à son insu ; dans le second, il s'agit d'un rite superstitieux. Je crois qu'il faut rattacher encore aux préoccupations de la magie rurale la loi qui prescrit de lapider le bœuf qui a tué une personne et qui défend de manger de sa chair (XXI, 28) ; le bœuf est supposé ensorcelé. De même si un homme est puni de mort pour s'être accouplé avec une bête (XXII, 18), c'est qu'il a commis une infamie de magicien : ce principe est placé entre celui qui punit de mort les sorcières et celui qui voue à l'extermination l'idolâtrie. Je considère encore comme se rapportant à la magie rurale l'interdiction de conserver la graisse du sacrifice jusqu'au lendemain (XXIII, 18) ; dans un pays où il n'y avait pas une forte organisation sacerdotale, cette graisse pouvait être souillée par des animaux » (p. 95-96).

Les vieilles traditions populaires étaient représentées et défendues dans le royaume d'Israël par les prophètes, que M. Sorel appelle les marabouts, pour les distinguer des prophètes écrivains du Sud. Les marabouts jouèrent un grand rôle dans la révolution qui renversa la famille d'Achab, car ils voyaient d'un mauvais œil l'introduction de mœurs nouvelles, d'une civilisation qui devait donner la supériorité aux villes sur les campagnes. Cette lutte fut personnifiée dans la légende d'Élie ; elle eut pour résultat de créer la doctrine iconoclaste.

Si l'on veut comprendre l'histoire sociale du Sud, il faut remonter aux institutions « que la légende attribue à Salomon ». La prospérité de Jérusalem reposait sur les marchés; ce commerce était très profitable aux grands et à l'État, ce qui explique l'alliance avec l'Égypte. La politique religieuse de Salomon se rattache également à sa politique économique : élever un grand temple dans une ville fréquentée par beaucoup de marchands, c'était une affaire lucrative. Pour les marchands qui voulaient d'autres sanctuaires que celui de Iahvé, on fonda des lieux de culte païen en face de la ville. Plus tard on expliqua ce fait par l'influence des femmes étrangères. Le temple nécessitait beaucoup de travaux ; en général, les travaux publics étaient considérables dans une ville dont les souverains disposaient de gros revenus. De là, de puissantes corporations d'artisans, dévouées à la famille royale.

La ruine du royaume d'Israël amena une immigration des gens du Nord à Jérusalem ; ils furent autorisés à se faire les « parasites du temple ». De cette époque date l'influence exercée par les hôtes du sanctuaire, les *guérim*. Le temple était déjà le centre intellectuel de Jérusalem ; il avait des écoles de rhétorique, d'où sortirent les prophètes, qui sont des lettrés et qui ne procèdent point par visions et miracles. C'est une erreur énorme d'avoir cru que les prophètes ont combattu le ritualisme. Quand ils déclarent que Iahvé est dégoûté des sacrifices qu'on lui offre, il faut entendre qu'il s'agit des sacrifices offerts par leurs ennemis. Quand ils dénoncent la dureté des riches, ils défendent les pauvres de leur parti. Jérémie, par exemple, devait être soutenu par un parti populaire puissant.

Nous avons voulu montrer par quelques citations ce que M. Sorel entend par l'histoire économique et sociale du peuple d'Israël. Nous ne pouvons ni exposer, ni à plus forte raison discuter ses théories dans le détail. Beaucoup sont séduisantes ; d'autres sont contestables. Ce sont des idées ; il reste à en faire de l'histoire.

M. Sorel a également des vues originales sur les rapports de Jésus et du christianisme avec le judaïsme. Il croit que l'enseignement de Jésus avait une allure beaucoup plus rabbinique qu'on ne suppose; il voudrait prouver que « le quatrième Évangile est probablement un vieux document hébreu, écrit peu d'années après la Passion et traduit en grec à une époque tardive, par un homme qui ne comprenait plus toujours très bien le texte » (p. 435). Mais sa démonstration est loin d'être probante; tout hébraïsant reconnaîtra que l'Évangile de Jean est beaucoup plus éloigné du judaïsme que les Synoptiques.

Le judaïsme a d'ailleurs rendu de grands services à la nouvelle religion. En identifiant le monothéisme juif et la théodicée grecque, il a ouvert la porte à la métaphysique et à la théologie. Sa conception archaïque du surnaturel lui a permis d'être le berceau d'une renaissance religieuse. Les traditions ont fourni des armes contre l'invasion des superstitions qui étouffaient le paganisme. Ainsi, quand le christianisme

se trouva prêt à prendre la direction du monde et à sauver une partie de la culture antique, il ne put accomplir cette grande œuvre que grâce aux moyens de défense que lui procura le judaïsme. Ce dernier lui laissa encore des livres saints et une histoire, ainsi qu'une sévère discipline de mœurs. La rupture entre le judaïsme et le christianisme n'en fut pas moins complète et le christianisme doit être considéré comme ayant réalisé un vrai commencement dans l'histoire.

Telles sont quelques-unes des idées éparses dans le livre touffu, original et suggestif de M. Sorel.

M. Liber.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LIV, p. 101. — La aggada sur la naissance et la circoncision de Rabbi pendant une persécution, dont on n'a pu m'indiquer l'origine, se retrouve, un peu développée, dans le *Menorat ha-Maor,* n° 83 (נר ג׳, כלל א׳, חלק ב׳, פרק ב׳), où elle est citée comme une baraïta (תנו רבנן). — *M. Liber.*

T. LIV, p. 12 et 20. — M. Gross, à la suite de Graetz, déduit du silence de Moïse Almosninos que Moïse Hamon était mort en 1565-1566. Mais nous savons que le médecin juif n'était plus en vie en 1562. Voir P. Grunebaum, *Revue,* XXVII, 133, note, où il est question aussi d'un manuscrit de Dioscoride qui a appartenu aux Hamon. Tout l'article, d'ailleurs, contient d'intéressants renseignements sur les Juifs de Turquie à cette époque. — *M. L.*

T. LVI, p. 45 en bas (Tirage à part, p. 8). — M. Harkavy m'écrit que, dans tous les fragments de Saint-Pétersbourg, la septième partie du Mouschtamil est désigné comme la dernière. Il est donc hors de doute qu'Ibn Ezra a compris le *Kitâb al-Kâfi* dans les huit livres du « savant de Jérusalem » et que le passage publié par Hirschfeld appartient à la septième partie du Mouschtamil. — M. Goldziher a eu l'amabilité de me faire parvenir les rectifications sur le texte qui suivent : P. 47 (tirage à part, p. 10), l. 7, n. 1 : אלאחרף est corrigé inutilement en אחרף ; — l. 8, אפדין, l. אפאדתין ; — l. 24, זאת, l. לאת ; — l. 25, אלחיתאן, l. אלחיואן. — P. 48 (p. 11), l. 4 et 3 d'en bas, אחרתהמא, l. אחדאהמא. — P. 52 (p. 15), l. 12, 14, 18, 19, 20, חטּ et חטּין, l. חטּ et חטּין ; — l. 16, עוצא, l. עוצה ; — l. 19 [אן לא], l. [אנה מא] ; — l. 24, למענאין, l. למענאיין. — P. 54 (p. 17), l. 8, פאן, l. פאנה ; — l. 12, חטּ, l. חט. — P. 57 (p. 20), l. 8, מדרכיו, l. מדרכין ; — l. 12, 16, זאדה n'a pas ici de sens convenable; peut-être faut-il lire עאדה et ליס עאדה aurait dans ce passage une signification adverbiale, comme ailleurs chez certains écrivains juifs ; voir les exemples réunis par Goldziher dans son compte rendu de Nathanael ibn al-Fayyoumi, *Bustân al-ûkûl,* éd. Levine (*W. Z. K. M.*, 1908, fasc. II). — P. 60 (p. 23), l. 11, 12, ואסר, lire sans doute ואסאו = ואסאו (واساءوا), c'est-à-dire : ואסו אלמצריון מענא אלעשרה « et les Egyptiens ont entretenu avec nous de mauvaises rela-

tions » (corriger en ce sens la note 3). — P. 62 (p. 25), l. 17, כאן, l. כאֹץ. — P. 64 (p. 27), l. 1, במא, l. כמא ; — l. 13, 15, מואה, l. מיאה ; — l. 20, 22, מיאה, l. מיאה.

Enfin, sur p. 63 (p. 26), n. 1, M. Simonsen me fait remarquer que אלכפרין doit être corrigé en אלכפרין, « cyprès » et qu'il s'agit ici du nom de plante שטה. La traduction arabe dans la Polyglotte a sur Jos , II, 1, الكافرين, « ex infidelibus », ce qui est évidemment un non-sens ; mais sur III, 1, elle a la leçon exacte : الكفرين sans *alif* (de même, cf. LXX sur Joel, IV, 18 et Michée, VI, 5). Löw, *Aram. Pflanzennamen*, p. 212, note la forme كفرة. — *Samuel Poznanski.*

T. LVI, p. 243-7. — Les « deux épitaphes judéo-arabes », par leur rédaction singulière, par l'amalgame de termes arabes suivis de mots hébreux, par l'absence de date, sont sujettes à caution, et des réserves (quoiqu'un peu tardives) doivent être faites sur leur authenticité. — *S.*

T. LVI, p. 253. — Les mots כוזו במוכסו, que l'on écrit souvent sur le revers de la Mezouza, ne nous paraissent pas « moins clairs et moins intelligibles que les lettres mystérieuses du nom de Dieu en vingt-deux lettres » ; car les mots précités obtenus par le procédé de mutation, *temoura*, du système אב גד, sont l'équivalent des mots יהוה אלהינו, selon le *S. Raziel*, f. 8 *a*, rappelé par le *Vocabulaire de l'Angélologie*, p. 85 et 153. — *S.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

LA RÉCITATION DU SCHEMA

ET DES BÉNÉDICTIONS

Les lecteurs de la *Revue des Études juives* ont été les témoins du duel engagé par MM. Blau et Elbogen sur l'ancien mode de récitation du Schema[1], l'un reprenant les thèses de son article *Origine et histoire de la lecture du Schema et des formules de bénédiction qui l'accompagnent*[2], l'autre défendant celles de son récent ouvrage *Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes*[3].

Nous voudrions reprendre la question sous un angle plus large et essayer de nous frayer une voie nouvelle.

I. — פורסין על שמע

1. — Le point de départ de la discussion est le terme פורסין על שמע — car telle est la bonne leçon, celle des meilleurs textes et des plus anciennes autorités : la leçon פורסין את שמע est une correction due à l'ignorance du sens véritable de l'expression[4], que MM. Elbogen et Blau se sont efforcés d'expliquer. Les deux adversaires

1. Blau, *Revue*, LV, 209-220. — Elbogen, *ibid.*, LVI, 222-227.

2. *Revue*, XXXI (1895), 179-201.

3. Berlin, 1907. Cf. le compte rendu de M. Goldmann, *Revue*, LVI, 277-279. — La partie de l'ouvrage qui nous intéresse a paru d'abord en anglais dans la *J. Q. R.*, XVIII, 587-599 ; XIX, 229-249.

4. Le Babli a la bonne leçon : si la mischna de *Meg.*, 24 *a* (iv, 5), dans nos éditions, mélange les deux leçons, les meilleurs exemplaires portent uniformément על, v. *Dikdouké Soferim*, p. 125, n. ש et 122, n. צ. Le Yerouschalmi et la Mischna éd. Lowe ont פרס את (פרש). Mais ce n'est pas le texte authentique : ainsi j. *Meg.*, iv, 4 (75 *a*, l. 64), est cité dans l'*Arouch*, *s. v.* פרס, et dans Ascheri, *Meg.*, iii, 7, avec la leçon על ; de même j. *Meg.*, *ibid.*, l. 66, dans Alfasi ; de même encore j. *Ber.*, v, 5 (9 *c*, l. 69), est cité par différents auteurs avec la leçon על, voir Ratner, אהבת ציון וירושלים, I, p. 132 (ajouter *Hal. Gued.*, éd. de Varsovie, 7 *a*). — V. aussi J. Müller, *Masechet Soferim*, p. 190, et Elbogen, *Studien*, p. 3, n. 1.

la traduisent différemment, mais ils sont à peu près d'accord sur l'objet auquel elle s'applique. D'après M. Elbogen, פרס על שמע « est l'ancienne désignation technique de la récitation du Schema et de ses bénédictions dans l'office public du matin »[1]; d'après M. Blau, ce terme « ne s'applique point *même* aux bénédictions, mais à elles en premier lieu »[2]. Nous allons encore plus loin et nous avançons que פורסין על שמע s'applique, non au Schema, mais aux bénédictions[3].

Voici les textes :

2. — Le passage fondamental est la mischna de *Meguilla*, IV, 3 (Babli, 23 *b*). Comme elle servira de cadre à notre démonstration, nous allons commencer par la reproduire :

(1) אין פורסין על שמע (2) ואין עוברין לפני התיבה (3) ואין נושאין את כפיהם (4) ואין קורין בתורה (5) ואין מפטירין בנביא (6) ואין עושין מעמד ומושב (7) ואין אומרים ברכת אבלים (8) ותנחומי אבלים (9) וברכת חתנים (10) ואין מזמנין בשם פחות מעשרה.

Cette mischna énumère dix actes cultuels dont l'accomplissement exige la présence de dix hommes au moins. Le premier de ces actes est désigné par les mots פורסין על שמע. Raschi explique ainsi cette disposition : « Quand un *minian* (dix personnes)[4] arrive au temple après que la communauté a achevé de réciter le Schema[5], un des fidèles se lève, dit le *Kaddisch*, *Barechou* et la première bénédiction du Schema[6]; פרס signifie moitié ». Cette interprétation,

1. *Studien*, p. 5.

2. *Revue*, LV, 210.

3. M. Blau l'avait indiqué dans son premier article, *Revue*, XXXI, 197. Mais il a sans doute été arrêté par le texte de *Sota*, 30 *b*, que tous les savants appliquent au Schema, à tort, nous le verrons (§ 30).

4. D'après L. Löw, *Die Lebensalter*, 209, le mot *minian* servant à désigner le quorum des fidèles se trouverait pour la première fois chez Péreç de Corbeil (XIIIe–XIVe s.).

5. Cette façon de comprendre Raschi n'est pas sans présenter des difficultés : il faut sous entendre que ces retardataires avaient déjà récité le Schema chacun pour son compte; de plus, pourquoi la règle n'est-elle pas applicable à moins de dix retardataires? Pour lever ces difficultés, il suffirait de mettre un point après מזמנין et de faire de ce mot le sujet de אין פורסין. Cette interprétation serait alors conforme à l'enseignement que les élèves de Raschi rapportent au nom de leur maître (*Tossafot*, *s. v.* ואין פורסין) et qu'on trouve, en effet, dans le *Séfer ha-Orah*, n° 129 (p. 220 Buber) et dans le *Mahzor Vitry*, § 44 (p. 25 *M. N.*), à savoir que פורסין על שמע se fait même pour un seul retardataire.

6. Le ms. de Munich (v. *Dikdouké Soferim*) et Bertinoro lisent : « la première bénédiction *avant* le Schema », ce qui est plus précis, mais moins exact. Cf. *Ber.*, 46 *a*, d. l. : ברכה אחרונה שבקריאת שמע.

inspirée par un texte de *Masséchet Soferim* qui sera expliqué plus loin (§ 17), est inadmissible pour différentes raisons, dont la principale est que cette mischna ne peut parler ici d'un rite aussi spécial, et M. Elbogen la repousse avec raison [1]. Or, si Raschi y est réduit et si au *Kaddisch* et au *Barechou* de *Mass. Soferim* il ajoute la première bénédiction du Schema [2], c'est qu'il sait que פורסין על שמע se rapporte à cette bénédiction et qu'il croit devoir traduire en conséquence : « on coupe en deux les bénédictions du Schema, c'est-à-dire qu'on récite l'une des deux ». Dans *Sota*, 30 *b*, *s. v.* כסופר, Raschi répète cette explication, mais en traduisant פורסין par « entamer la récitation des bénedictions du Schema », traduction qui est donnée par R. Nissim Girundi (sur *Meguilla*, *l. c.*) au nom des Gueonim.

Maïmonide, qui ne se rejette pas sur cette interprétation forcée, explique tout uniment que par פורסין על שמע on entend « le développement qui précède la lecture du Schema, c'est-à-dire qu'un des fidèles développe la bénédiction de *Yocer* et celle de *Ahaba* ». C'est ce qu'il dit dans son Commentaire de la Mischna [3]. Il n'est pas moins formel dans le *Mischné Tora* (ה' תפלה, VIII, 5) : « Un fidèle ne doit pas réciter la bénédiction du Schema, les autres écoutant et répondant, s'ils ne sont pas au nombre de dix : c'est ce qu'on appelle פורס על שמע ». Sans contester le fond de cette explication, le Rabad motive la règle par la Kedouscha du *Yocer*, à l'exemple des Gueonim (voir plus loin, §§ 4-5), et, comme Raschi, il traduit פרס par « réciter l'une des deux bénédictions qui précèdent le Schema » [4].

Raschi, Maïmonide et Abraham b. David s'accordent à rapporter l'expression פורסין על שמע non au Schema, mais à ce qui le précède. Cet accord fondamental de trois auteurs aussi considérables, appartenant à trois écoles différentes, est décisif.

3. — Une mischna voisine (IV, 6 ; 24*a*) énumère ceux qui peuvent être פורס על שמע et, en dernier lieu, l'aveugle : « Un aveugle peut

1. *Studien*, p. 4.

2. Dans le rite sefardi, on répète, en effet, à la fin de l'office *Kaddisch* et *Barechou*, mais non la bénédiction de *Yocer*, ce que les casuistes essaient d'expliquer (v. *Korban Netanel*, sur *Meg.*, III, 7, n. 33).

3. Maïmonide s'est servi du terme אלבסטה (Commentaire de Meguilla, éd. Behrens, p. 20), que le traducteur hébreu a habilement rendu par פריסה והצעה. — Dalman, *Neuhebr. Wörterb.*, *s. v.* פרס, adopte cette explication de Maïmonide pour l'étymologie et pour le sens.

4. Müller, *op. cit.*, p. 147-148, ne distingue pas nettement les trois explications.

le faire. R. Juda est d'avis contraire : celui qui n'a vu de sa vie la lumière du jour ne le peut pas »[1]. Le Schema n'a rien à faire ici : la mischna vise la bénédiction de la lumière יוצר אור qui précède le Schema. « Donc, concluait déjà l'*Arouch* (s. *v.* פרס 8 ; VI, 436 Kohut), c'est cette bénédiction qui est désignée par פרס על שמע »[2].

Une baraïta conservée par le Yerouschalmi de *Berachot*, v, 5 (9*c*, l. 69), énumère les mêmes prières que notre mischna et dans le même ordre : הפורס את[3] שמע והעובר לפני התיבה והנושא את כפיו והקורא בתורה והמפטיר בנביא והמברך על אחת מכל מצות והאמורות בתורה לא יענה אחר עצמו אמן... Cette baraïta se trouve sous une forme abrégée dans la Tossefta de *Meguilla*, iv, 27 (227, l. 24). Le פורס על שמע est cité parmi ceux qui récitent des bénédictions, celles-ci étant suivies d'un amen. Ce n'est pas le Schema, mais les bénédictions y afférentes qu'on fait suivre d'un amen.

Un midrasch (*Lévitique r.*, sur xviii, 3 [ch. 23] ; *Cant. r.*, sur ii, 2) dit : « Quand dix hommes se trouvent réunis à la synagogue et que l'un d'eux sait לפרוס על שמע, il est semblable au lis parmi les épines. » Pour illustrer cet enseignement, on raconte qu'Eléazar Hisma, s'étant rendu dans une certaine localité, reçut cette invitation : פרוס על שמע. — Je ne sais pas, répondit-il[4]. Ce rabbin connaissait évidemment le Schema, que tout israélite est tenu de dire chaque jour ; mais il n'en connaissait pas les bénédictions, qui étaient récitées dans l'office public par un fidèle désigné à cet effet et qu'il fallait pouvoir réciter par cœur, car on ne devait pas les mettre par écrit[5]. Il n'est même pas nécessaire de supposer, avec Müller[6], qu'Eléazar ignorait les morceaux additionnels qu'on intercalait dans la bénédiction. D'ailleurs, le contexte montre qu'il s'agit de bénédictions, car aussitôt après on nous dit que certains rabbins faisaient apprendre à leurs élèves les bénédictions de noces et de deuil, pour qu'ils ne fussent pas pris au dépourvu[7].

1. Cf. Tos. *Meg.*, iv, 28 (p. 227, d. l.). Cette controverse, pour le dire en passant, montre combien les rabbins tenaient à ce que la prière fût sincère et « sentie ».

2. Sur *Meg.*, iv, 5, voir plus loin (§ 16).

3. Il faut lire על, comme on l'a vu plus haut, p. 161, n. 4.

4. Ce rabbin n'aimait pas les manèges des officiants : il blâme ceux qui se livrent à une gesticulation inconvenante en récitant le Schema (*Yoma*, 29*b*). Bacher, *Ag. d. Tan.*, II, 375, explique autrement ce passage et croit qu'il vise un langage par signes, une mimique ; ou bien encore s'agit-il de gestes magiques ?

5. Sur ce point, voir en dernier lieu Elbogen, *Studien*, p. 1, et A. Marx, dans *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft*, V (1907), p. 341 (où la référence à Brull est inexacte).

6. *Op. cit.*, p. 148.

7. V. aussi Blau, *Revue*, LV, 210-211.

La Mischna, la Tossefta, le Midrasch[1] sont d'accord pour appliquer l'expression פורסין על שמע aux bénédictions du Schema.

f. — A l'époque des Gueonim, on continue à l'entendre ainsi. De même qu'on a « conservé le sens primitif de עבר לפני התיבה »[2], de même on a conservé celui de פרס על שמע :

a *Masséchet Soferim* : « Les mots פורס על שמע (dans *Meguilla*) se rapportent, selon d'aucuns, à la récitation de la bénédiction de *Yocer* et de *Kadosch* [Kedouscha du *Yocer*] » (XIV, 14). « Le mineur... ne peut pas être פורס על שמע, c'est-à-dire réciter la bénédiction de *Yocer* » (XIV, 15). « Le mineur, ne pouvant pas être פורס על שמע, ne doit pas réciter la Kedouscha de *Yocer* ; il n'en est pas de même du majeur » (XVI, 12)[3].

b *Halachot Guedolot* : « Quand la Mischna défend d'être פורסין על שמע s'il n'y a pas dix personnes, elle vise la Kedouscha intercalée dans la bénédiction de *Yocer* » (éd. Hildesheimer, p. 224). A l'appui de cet enseignement on invoque Nahschon.

c Natronaï : « Quand un homme qui n'a pas encore dit les psaumes précédant *Barechou* entre au temple au moment où les fidèles ont commencé פריסת שמע... » (*Siddour de R. Amram*, 24 *b*; *Toratan schel Rischonim*, II, 22)[4]. « Aussitôt après avoir clos ces psaumes par une bénédiction, on est פורס על שמע » (*Séfer ha-Ittim*, n° 170, p. 249 *M. N.*). Dans la consultation célèbre sous le titre de « Ordre des bénédictions » et qui est comme le noyau des Siddours, suivant l'expression de M. L. Ginzberg, qui l'a retrouvée dans un fragment de la Gueniza et qui l'a publiée, ce gaon applique par deux fois l'expression פרס על שמע aux bénédictions du

1. Un autre passage aggadique, cité plus loin (§ 11), montre indirectement que פרס désigne les bénédictions.

2. Elbogen, *Studien*, p. 36.

3. Sur *Mass. Sofer.*, X, 8, v. plus loin (§ 17). — Dans XIV, 8, il n'est pas exact que, comme le dit Müller, p. 148, on entende par פרס על שמע la récitation du Schema lors de la lecture de la Tora ; c'est seulement la mischna המפטיר בנביא הוא פורס על שמע qu'on explique ainsi pour se tirer d'embarras et oubliant que l'expression n'est pas applicable au Schema.

4. Dans *Hal. Gued.*, 22 Hildesheimer, où le même texte est cité, les mots פריסת שמע manquent. Dans *Torat. schel Risch.*, les mots קריית שמע sont une glose explicative. — Il est inutile de croire, comme fait M. Blau, *Revue*, LV, 214, que פריסת שמע a été tiré de la fausse leçon « פרס את שמע », leçon qui est peut-être postérieure aux Gueonim. On trouve déjà dans la Bible des exemples d'états construits répondant à des compléments indirects : אבל יחיד, זנקת סדום (Gesenius-Kautzsch[27], § 128 *b*). L'hébreu post-biblique nous fournit entre autres exemples celui de ברכת המזון, qui est d'autant plus décisif pour nous que, comme nous le verrons au § 9, פרס על est l'équivalent de ברך על. Naturellement on peut dire aussi פריסה על שמע (Abraham Maimonide, dans קובץ תשובות הרמב"ם, 51 *c*).

Schema : ופורס על שמע ומברך יוצר אור והבוחר בעמו ישראל, puis : ובתפילת המנחה תשע עשרה ופורס על שמע ומברך שתים לפניה (*J. Q. R.*, XIX, p. 266, l. 13, et p. 267, l. 22).

d) Amram : « Aussitôt après ישתבח, on doit entamer פריסת שמע en disant la bénédiction de *Yocer* et il est défendu de causer entre ישתבח et פריסת שמע » (*Siddour*, 3 *a* [1]. « Dès que l'officiant se lève לפרוס על שמע (à l'office de la veille de Kippour), il récite la bénédiction de שהחיינו... » (*Siddour*, 47 *a*; *Halachot* d'Isaac ibn Gayat, I, 39) [2].

e) Saadia : « Quand un particulier est פורס על שמע, comme il lui est défendu de dire la Kedouscha seul, il doit la passer dans la bénédiction de *Yocer* » (*Siddour de R. Amram*, 4 *b* en bas).

5. — Les textes des Gueonim qui mettent en relation l'expression פורסין על שמע avec la Kedouscha du *Yocer* éclairent l'histoire de cette Kedouscha, à laquelle M. Büchler a consacré récemment une savante étude [3]. L'interdiction de réciter la Kedouscha du *Yocer* dans la prière privée n'est nullement une « fiction » [4]. A l'origine, la bénédiction du *Yocer* servait, comme nous le verrons (§ 6), à introduire le Schema dans l'office en commun. Mais bientôt, avec les progrès de l'instruction et de la piété, les particuliers s'en emparèrent [5]. Au nombre des bénédictions que chaque israélite récite quotidiennement, R. Méir compte celles du Schema (j. *Ber.*, *i. f.* et la Mischna de *Berachot*, I, 4, édicte que le Schema doit être encadré par trois bénédictions, sans distinguer entre la prière publique et la prière privée. On fut alors amené à se demander pourquoi la Mischna de *Meguilla* exigeait la présence de dix fidèles, on invoqua le principe d'après lequel « les prières de sanctification ne peuvent être récitées qu'en présence de dix fidèles » [6] et, alors qu'à l'origine c'était la bénédiction (ברכה) qui constituait un acte de sanctification (§ 28), on introduisit en vertu de ce principe une Kedouscha ou « sanctification » dans le *Yocer* de l'office public. Puis, peut-être sous l'influence des cercles mystiques, ce

1. Cf. *Mahzor Vitry*, p. 6 en bas.

2. M. Elbogen, *Revue*, LVI, 223, n. 1, écarte ce texte comme impropre !

3. *Revue*, LIII (1907), 220-230.

4. Elbogen, *Studien*, 21.

5. Il s'est passé quelque chose d'analogue pour le Hallel. A l'origine, les fidèles se contentaient de répéter הללויה, plus tard ils disaient une partie des versets (aujourd'hui ils disent tout). C'est du moins ce qu'assure Raba, *Soucca*, 38 *b* en haut ; cf. Raschi.

6. R. Yohanan, avec référence à Lévit., XXII, 32 : כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מ״עשרה (*Berach.*, 21 *b* ; *Meg.*, 23 *b*).

fut cette Kedouscha qui tomba elle-même dans le domaine privé, malgré l'opposition de plusieurs Gueonim, de sorte qu'on a pu se demander pourquoi il fallait dix fidèles pour réciter la bénédiction de *Yocer*[1]. Mais telle est la force et l'inconséquence de l'usage que cette Kedouscha est aujourd'hui récitée même par le particulier, tandis que celle du Schemoné-Esré, qui rompt également le cadre de la prière dans laquelle elle s'est introduite grâce à un véritable malentendu[2], est restée réservée à la prière en commun.

6. — Quoi qu'il en soit, si l'on a pu invoquer la règle de la Mischna sur פורסין על שמע pour déterminer le caractère de la Kedouscha du *Yocer*, c'est que le sens de cette expression, loin de s'être perdu de bonne heure et d'avoir été ignoré des Amoras[3] (qui ne cherchent nulle part à l'expliquer), a été conservé à l'époque post-talmudique jusqu'à Raschi et Natan b. Yehiel, Maïmonide et Abraham b. David. Dans aucun des textes cités, elle ne s'applique au Schema sans les bénédictions; dans tous, elle s'applique aux bénédictions sans le Schema ou, plus précisément, à la première bénédiction avant le Schema, que les autres suivent naturellement. Il faut donc modifier la définition de M. Elbogen et dire que ce terme est « l'ancienne désignation technique de la récitation des bénédictions du Schema dans l'office public du matin[4] ». Nous disons « dans l'office public », puisque la Mischna exige la présence de dix personnes, ce qui n'aurait pas de sens pour le Schema, mais s'applique parfaitement comme on va le voir, aux bénédictions.

Que devient le Schema lui-même ? Il n'est pas entendu dans cette formule, il y est sous-entendu. C'est qu'en effet, dans l'office public, le Schema était toujours précédé de bénédictions; mais rien ne prouve que « le particulier récitait un יוצר אור et une אהבה sommaires[5] », car ces prières ne sont pas obligatoires comme le

1. Isaac Aboab, cité dans *Bêt Yossef*, *Orah Hayyim*, 59.

2. Contrairement à Müller, *Masechet Soferim*, p. 228, qui a fait un effort malheureux pour reconstruire la bénédiction primitive à l'aide de la Kedouscha. — D'après M. Israël Lévi, dans *Revue*, XXXII (1896), 166, les mots יקדישים בכל יום יהללוך, qui doivent désigner les pieux (v. Isid. Loeb, *Revue*, XIX, 28; XX, 169-170; I. Levi, *ibid.*, XXXII, 175; c'est déjà l'explication d'Aboudraham, 22*a*), ont été appliqués aux anges, ce qui a amené la Kedouscha, description de la glorification de Dieu par les légions célestes. — Sur l'origine et le caractère des deux Kedouschas, v. les hypothèses de Ph. Bloch, dans *Monatsschrift*, XXXVII (1893), 305 et s.

3. Elbogen, *Studien*, p. 3; *Revue*, LVI, 223, n. 1.

4. Saadia est le seul à l'appliquer une fois à la prière privée (§ 4*e*) : c'est une extension abusive.

5. Blau, *Revue*, LV, 211.

Schema [1]. Elles le sont seulement dans l'office public [2] (qui lui-même n'est pas obligatoire) et l'on comprend dès lors que l'expression פרס על שמע puisse englober, par voie d'allusion, le Schema en tant qu'il est encadré par les bénédictions.

Elle n'en garde pas moins son sens précis, presque technique : elle ne doit pas être confondue avec l'expression קורין קרית שמע, dont elle n'est pas l'équivalent et qui ne l'a pas supplantée, comme le croit M. Elbogen [3]. Les deux termes, partis d'un point différent, ont fini par se croiser. קרא את שמע, c'est réciter le Schema en particulier ou en public. Quand, dans *Berachot*, I, 1 et 5, on détermine le moment de la récitation du Schema (מאימתי קורין את שמע), on ne distingue pas entre l'office public et le culte privé [4]; dans *Tamid*, IV, *i. f.*, לקרות את שמע s'applique à la récitation du Schema dans le Temple pendant l'offrande du sacrifice du matin, cérémonie publique s'il en fut. Au contraire, פרס על שמע se rapporte à la récitation des bénédictions du Schema (avec le Schema), donc en public et c'est pourquoi la Mischna de *Meguilla* exige pour cet acte la présence de dix fidèles.

Prise en elle-même, cette expression ne porte que sur les bénédictions; elle ne signifie pas « réciter le Schema », mais « réciter les bénédictions du Schema » ou, pour mieux dire — et nous faisons un pas en avant — « bénir le Schema ».

II. — פרס על

On pourrait trouver, en effet, que nous n'avons rien ajouté au fond à l'explication de M. Elbogen, ni surtout à celle de M. Blau. Mais on va voir que le point de vue auquel nous nous sommes placé facilite l'explication grammaticale des mots פרס על שמע, qui ont beaucoup embarrassé les auteurs.

7. — L'hébreu biblique a deux racines distinctes : פרשׂ, « étendre », et פרס, « rompre ». Le שׂ se transformant en ס dans l'hébreu post-biblique, notre פרס peut correspondre aussi bien à l'une qu'à l'autre

1. j. *Ber.*, I, 8 3*c*, l. 29 : אין הברכות מעכבות. Pour l'établissement du texte v. Ratner, p. 36, qui reproduit les citations des anciens auteurs : aucun de ceux-ci n'avait, quoi qu'en dise, la leçon מעכבות זו את זו, qui appartient au Babli 11*b*-12*a*.

2. Toss. *Ber.*, 13*a*, *s. v.* היה.

3. *Studien*, p. 4, n. 4.

4. Contrairement à ce que dit M. Elbogen, *Revue*, LVI, 223.

des deux racines [1]. On se rappelle que Raschi tient pour « rompre » et Maïmonide pour « étendre » (§ 2).

M. Blau, également sollicité par les deux traductions, les accepte l'une et l'autre, pour les réunir dans l'acception commune de « bénir ». « Ce qui est certain, dit-il, c'est que déjà des Tannaïtes rapprochaient פרס de פרש יד [étendre la main]. Il est non moins sûr que פרס dans le sens de בֵּרֵךְ [bénir] a été tiré de פרס לחם [rompre le pain] ». Ainsi, פרס dérive de פרס לחם, par abréviation פרס, « réciter une bénédiction » ou de פרס יד, « étendre la main » pour la prière ou pour la bénédiction sacerdotale, puis « réciter une bénédiction » quelconque [2].

Il faudrait pourtant choisir. Une étymologie double n'est pas possible ; on a le droit d'hésiter entre les deux explications, mais il n'y en a qu'une qui puisse être exacte. Ou פרס vient de פרס לחם ou il vient de פרש יד ; c'est une alternative dont les deux termes sont inconciliables.

8. — Les textes qui favorisent le rapprochement avec פרש יד et partant avec la bénédiction sacerdotale ne sont que spécieux. Si un texte du Yerouschalmi, qui manque dans nos éditions [3], portait : בבית האבל פריס מנחם גדול דבהון שנ' פרשה ציון בידיה מפני שאין מנחם לה ובשבת פריס כאורחיה שנ' ברכת ה' היא תעשיר, cette référence à Lamentations, I, 17, ne contient pas, comme le croit M. Blau, une allusion à פרש יד, « étendre la main ». Il s'agit d'un repas et je ne sache pas que chez les Juifs on ait jamais étendu les mains pour bénir le pain [4]. Notre auteur fait en réalité un jeu de mots sur פרש et פרס, jeu de mots légitimé par la construction anormale פרש ב et

1. On trouve d'ailleurs פורשין על שמע et surtout פורשין את, par exemple dans le Yerouschalmi. Mais cette variante orthographique est insignifiante, si ce n'est peut-être pour le classement géographique des textes.

2. *Revue*, LV, 213, 214.

3. Cité par le *Semag*, *i. f.* 2e commandement positif rabbinique), comme se trouvant dans j. *Ber.*, III et dans j. *Moëd Katan*. Du *Semag*, le texte a passé dans *Hag. Maïm*, אבל ה', IV, 9 ; *Taschbeg*, 432. Une leçon un peu différente dans le *Yalkout* sur Proverbes, 947, avec renvoi à j. *M. K.*, III ; une autre encore, mais sans référence, dans les *Halachot Guedolot*, sur *Berachot*, VI (éd. de Varsovie, 8*d* en bas). V. Ratner, p. 75 ; Rabbinowitz dans *Jerusalem* (éd. Lunez), VII (1905), 170 ; M. Guttmann, מפתח התלמוד, *s. v.* אבל. n° ס. Le texte devrait se trouver j. *Ber.*, II, 7 (5 *b*, l. 60) et j. *M. K.*, III, 5 (82*d*, l. 45), mais il ne s'y trouve pas comme le dit M. Poznanski, dans *Hakedem*, II, 32.

4. Buvez cette liqueur que vos mains ont bénie (V. Hugo). Dans la prière, on n'étend pas les mains, on les élève vers le ciel (Ps., XXVIII, 2 ; LXIII, 5 ; CXXXIV, 2 ; peut-être Lam., III, 41). Dans Is., I, 15 (וּבְפָרְשְׂכֶם כַּפֵּיכֶם), le suppliant étend la main ouverte pour attester son innocence.

il traduit ainsi le verset : « Sion a rompu (le pain) de ses mains[1] ». Le jeu de mots est d'autant plus fin que פרס, comme nous le verrons tout à l'heure (§ 9), peut désigner la bénédiction du pain[2].

Si le Targoum Onkelos rend מברכיך (Gen., XII, 3) par כהנוא דפרסין ידהון et תברכו (Nombres, VI, 23) par במפרסהון ידהון על דוכנא, c'est qu'il s'agit là de prêtres, lesquels étendaient en effet les mains en bénissant le peuple. Mais ce geste était particulier à la bénédiction sacerdotale, qu'on ne peut confondre avec les bénédictions de la prière : il n'y a que le nom de commun entre elles; là, c'est le prêtre qui bénit le peuple; ici, c'est le fidèle qui bénit Dieu. Les rôles sont bien différents et la bénédiction a un tout autre sens[3].

9. — Il est, en revanche, une bénédiction qui appartient au même genre que celles du Schema, qui n'est pas le privilège d'une classe, mais que tout israélite a l'occasion de réciter plus d'une fois par jour : c'est celle qu'il prononce en rompant le pain.

Déjà dans la Bible, פרס est le terme consacré pour désigner la fraction du pain (Isaïe, LVIII, 7; Jérémie, XVI, 7)[4]. L'hébreu post-biblique a conservé ce verbe, en y ajoutant le synonyme בצע[5], et en a tiré le substantif פרוסה « morceau de pain » (cf. אכילת פרס). Or, on ne rompait pas le pain sans prononcer une bénédiction. « On ne fait la bénédiction sur le pain qu'au moment où on le rompt », les deux actions doivent être simultanées et l'on se demande laquelle doit être terminée d'abord[6].

Le Nouveau Testament montre qu'elles étaient étroitement liées dans la pratique. Quand il opère le miracle de la multiplication des pains, Jésus « bénit et rompt le pain » (Matthieu, XIV, 19 = Marc, VI, 41 = Luc, IX, 16; Matthieu, XV, 36 = Marc, VIII, 6[7]); il fait de

1. C'est ce qui ressort encore mieux de la leçon des *Hal. Gued.* : פריס גדול ורחיב אימצא דתמוציא לאכל et de celle du *Yalkout* : פריס מנחם ורחיב לאכל. Ainsi l'a compris du reste Aboudraham, 74 *a* : פרשה ציון והיא רמז לפרוסת המוציא.

2. Voir un jeu de mots analogue plus loin, § 11.

3. Il y a un curieux exemple d'échange dans Sira, L, 20. L'hébreu porte que le grand-prêtre apparaît devant le peuple, « la bénédiction de Dieu sur les lèvres » (וברכת ה' בשפתיו). Le Grec a compris : « pour décerner la bénédiction à Dieu ». Le Siracide était plus familiarisé avec la prière qu'avec la bénédiction sacerdotale.

4. Cf. l'observation de David Kimhi, au nom de son père, sur le second passage.

5. בצע se trouve surtout dans le Babli. La distinction que Weiss (משפט לשון המשנה, p. 47) fait entre ces deux synonymes est trop subtile.

6. j. *Ber.*, VI, 1 (10 *a*, l. 55); b. *Ber.*, 39 *a-b*; cf. *Tossafot*, 39 *b*, *s. v.* והלכתא.

7. L'Évangile de Jean, chose caractéristique, ne note pas ce détail. Mais même les Synoptiques se gardent de dire que Jésus a mangé du pain et pourtant aurait-il prononcé la bénédiction s'il ne devait pas prendre part au repas? (v. le texte cité plus loin, p. 171, n. 4).

même au moment solennel de la Cène (Matthieu, XXVI, 26 = Marc, XIV, 22 = Luc, XXII, 19; I Cor., XI, 24) et après sa résurrection, pour se faire reconnaître (Luc, XXIV, 30, 35). Dès lors, la fraction du pain devient un rite caractéristique dans le christianisme. La première Église cénobitique communie dans la fraction du pain (Actes, II, 42, 46; Syriaque : פרוסתא). Paul rompt le pain avant de prêcher (Actes, XX, 11; cf. 7); surpris par une tempête, il rompt le pain et le bénit, autant pour confesser sa foi que pour manifester sa confiance en Dieu (*ibid.*, XXVII, 35). La fraction du pain est, en effet, le symbole de l'eucharistie : « Le calice de bénédiction[1] que nous *bénissons* est la communion du sang du Christ, et le pain que nous *rompons* est la communion du corps du Seigneur » (I Cor., X, 16).

Dans les deux derniers exemples on voit que « rompre » remplace « bénir ». De même R. Yohanan rapporte au nom de R. Simon b. Yohaï (Palestine, IIe siècle) : « L'amphitryon rompt le pain (c'est-à-dire : récite le benedicite) et le convive récite les grâces » (*Berachot*, 46 *a*). « Les convives ne doivent rien goûter avant celui qui fait la fraction du pain », est-il enseigné dans le Babli (*Ber.*, 47 *a*) au nom de Rab, docteur babylonien du début du IIIe siècle, « — avant celui qui dit la bénédiction », portent de bons textes[2] ainsi que le passage parallèle du Yerouschalmi (j. *Ber.*, VI, 1; 10 *a*, l. 68). Cet échange est significatif. Bien mieux : dans le même texte du Yerouschalmi, certaines éditions ont יברך, d'autres יפרוס (*ib.*, l. 5)[3]. On s'explique ainsi que פרס « rompre » ait passé au sens de « bénir »[4].

On s'attendrait donc à ce que ce terme fût appliqué à la bénédiction du pain. N'y a-t-il pas de texte où פרס על s'entende de l'action de bénir le pain en le rompant? Si, il y en a un. Le gaon Natronaï, dans la consultation déjà citée, emploie l'expression פרס עם המזון pour désigner non la bénédiction après le repas, qui s'appelle ברכת המזון, mais celle qui précède le repas : כל זמן שנוטל ידיו לסעודה מברך על נטילת ידים ופורס על המזון וכשהוא סועד למנחה מב' על נטילת ידים ופורס על המזון (*Jew. Quart. Rev.*, XIX, p. 267, l. 17 et 20)[5]. Dira-t-on que le gaon ne connaissait pas la

1. En hébreu, on dirait כוס של ברכה.

2. Alfasi, Tossafot et deux manuscrits; v. *Dikdouké Soferim, ad loc.*

3. V. Rabner, p. 142.

4. Le texte de *B. H.*, 29 *b* (לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם...), cité par M. Blau, *Revue*, LV, 212, après Levy, *s. v.* פרס, et Weiss, *op. cit.*, n'est pas aussi probant, à cause de פרוסה, qui ne signifie pas « bénédiction », et il messied de penser à un jeu de mots. Raschi ne traduit pas, mais explique.

5. Cf. Raschi sur *Ber.*, 46 *a*, *s. v.* לפרוס ברכת המוציא; כי מעטי.

valeur du terme dont il se servait pour nommer l'une des cent bénédictions quotidiennes? Cette double citation montre clairement que פרס, au propre « rompre », peut signifier au figuré « bénir » et est la traduction araméenne ou l'équivalent néo-hébreu de ברך.

10. — Nous avons au moins un texte plus ancien où פרס a déjà pris l'acception de « bénir »[1]. Dans I Samuel, IX, 13, on lit : « Le peuple ne mange pas avant l'arrivée du voyant, car c'est lui qui bénit le sacrifice (כי הוא יברך הזבח), après quoi les convives en mangent ». R. Natan voit dans ce verset une allusion à la bénédiction avant le repas[2]. Or, le Targoum, conformément à cette explication, traduit le texte par כי הוא פרס על מזונא. Telle est la leçon de Raschi (sur Jérémie, XVI, 7[3]) et de Kimhi (*ad loc.*) ; d'autres ont יפרוס על דבחא ; nos éditions portent פרס מזונא, qui est sans doute une correction inspirée par le même motif que celui qui a transformé פרס על שמע en פרס את שמע, et il est inutile d'admettre que le texte divergent soit emprunté à un Targoum différent[4]. Quoi qu'il en soit, il ressort de cette traduction que פרס, ou plutôt פרס על, est l'équivalent de ברך « bénir ».

Au premier abord, on est tenté d'expliquer ici פרס par une ellipse de פרס יד, et c'est ainsi qu'après Levy[5], l'a entendu M. Blau. C'est une erreur, car il s'agit de bénir, non pas le peuple, mais le sacrifice qui va être consommé ; la bénédiction visée est celle du pain — voir Raschi et Kimhi — et פרס, au propre, signifie ici « rompre ». La construction פרס על ne doit pas surprendre, car le synonyme בצע est régulièrement construit avec על[6].

Le texte précieux du Targoum n'a pas échappé aux commentateurs rabbiniques, qui l'ont rapproché de l'expression פרס על שמע. Il est déjà utilisé dans l'*Arouch* (*s. v.* פרס 8; VI, 436) ; M. Elbogen assure que l'*Arouch* n'en a pas tiré parti[7], mais la citation elle-

1. Comparer, sur ce qui suit, Bacher, *Revue*, LXII, 100-102.

2. *Mechilta*, *Bô*, 16 (19 *b* Friedmann) ; b. *Berachot*, 48 *b* ; j. *Ber.*, VII, 1 (11 *a*, l. 67), à corriger d'après *Midrasch Schemouel*, ch. XIII, § 9 (p. 86 Buber[3]), où tout le texte est reproduit.

3. Ainsi que sur notre passage dans la Bible rabbinique de Venise, 1525.

4. Zunz, *G. V.*[2], 80, n. *e*.

5. *Chald. Wörterb.*, II, 293 *b*. פרס על שמע signifierait donc : « étendre les mains sur le Schema » ! *Ibidem*, lire כורכין au lieu de בורכין.

6. *Sabbat*, 117 *b* : כשבת חייב אדם לבצוע על שתי כברות : *Houllin*, 7 *b* en bas : מימיו לא בצע על פרוסה שאינה שלו. — Mon maître, M. Lambert, croit que פרס על est une construction secondaire refaite sur ברך על. Ce serait une preuve décisive que פרס על a perdu son sens propre pour désigner l'acte rituélique.

7. *Studien*, p. 4.

même implique une explication. En tout cas, Juda b. Barzilaï de Barcelone, si bien familiarisé avec les traditions des Gueonim[1], invoque le Targoum pour montrer que פרס על שמע signifie « bénir »[2] et appelle lui-même les deux bénédictions qui précèdent le Schema פריסות שמע[3]. La même référence et la même explication sont données par R. Yona (de Girone) au nom de R. Méir Aboulafia, de Tolède[4] et par R. Nissim b. Ruben de Girone[5], par Abraham b. Isaac de Narbonne[6] et par Menahem Meïri de Perpignan[7]. Ainsi, la signification et l'étymologie de l'expression פרס על שמע ont été conservées par les rabbins du nord de l'Espagne et du sud de la France. Maïmonide, qui appartient à l'Espagne arabe, n'a pas cette tradition, à moins qu'il ait préféré le raisonnement à la tradition, ce qui n'étonnera pas chez lui. Encore Joseph Caro prétend-il que la règle formulée dans le *Mischné Tora* s'appuie sur cette explication[8].

11. — Si l'on tient compte de ce texte du Targoum des Prophètes, si l'on considère que Natronaï, dans la consultation où il énumère les cent bénédictions quotidiennes de l'Israélite, emploie côte à côte פרס על המזון et פרס על שמע et que ce terme n'est appliqué qu'à ces bénédictions, on en conclura volontiers que, de même que פרס על המזון signifie « bénir la nourriture », de même פרס על שמע signifie « bénir le Schema ».

Aussi bien le Schema est-il étroitement lié aux bénédictions qui l'encadrent. Elles sont considérées comme étant ses bénédictions (*Ber.*, I, 8) et comprises dans sa récitation : parmi les divisions de

1. Eppenstein, dans *Monatsschrift*, LII (1908), 597.

2. Cité dans *Hag. Maïmon*, sur הלכות תפלה, VIII, n° 10. Ce texte devait se trouver dans la première partie du *Séfer ha-Ittim*, partie qui était consacrée aux bénédictions et qui semble perdue. Cf. Gross, dans *Magazin*, X, 77 ; Halberstamm, *Commentar zum Sepher Jezira von R. Jehuda b. Barzilai*, p. XXVI, et la note suivante.

3. *Séfer ha-Ittim*, n° 172, p. 250 *M. N.* Ce texte garantit l'authenticité de la citation des *Hag. Maïm.*

4. Cité par Joseph Caro, *Kécef Mischné*, sur ה' ברכות, VIII, 5. L'explication ne se trouve pas dans le commentaire de Berachot qu'on attribue aux disciples de Yona.

5. חדושי מסכת מגילה מכ"י לרבינו נסים, éd. Hirschensohn Jérusalem, 1884, 9 *b*. R. Nissim ne donne pas cette explication dans son Commentaire sur Alfasi.

6. *S. ha-Eschkol*, p. 27.

7. חדושי הרב המאירי על מס' מגילה (Königsberg, 1860), 21 *c*. De même dans le *Mahzor Vitry*, § 155 (p. 142 *M. N.*), passage qui est peut-être une addition provençale (de Abraham b. Natan Yarhi ?), et dans Aboudraham, 15 *c*.

8. De même Muller, *Masechet Soferim*, p. 148. Il faudrait alors supposer que Maïmonide a retiré implicitement l'explication qu'il avait donnée dans le Commentaire de la Mischna.

קרית שמע pendant lesquelles il est permis de s'interrompre, figure l'intervalle entre la première et la seconde bénédiction aussi bien que celui entre la seconde et le Schema et que celui entre le Schema et la troisième (*ibid.*, II, 2). Ailleurs le Schema est représenté par la troisième bénédiction du soir, sans doute parce qu'elle est censée englober les deux autres[1], ou plutôt parce que l'auteur fait un jeu de mots sur la teneur de cette bénédiction, הפורש סוכת שלום, et l'expression פורס על שמע, — nouvelle preuve en faveur de la signification que nous avons attribuée à cette expression. Enfin, chez les liturgistes, ברכות שמע, « les bénédictions du Schema », est un terme consacré.

Sans doute, ces bénédictions ne contiennent, à première vue, aucune référence au Schema et on a pu se demander si elles étaient destinées primitivement à l'encadrer[2]. Mais nous verrons bientôt (§ 19) que la seconde, qui serait la plus ancienne d'après certains auteurs, sert en tout cas « d'introduction à la lecture du Schema, laquelle n'est qu'une partie de la Loi », car le fidèle y remercie Dieu « d'avoir témoigné à Israël son amour en lui conférant cette Loi[3] ». Mais nous verrons en même temps que cette bénédiction devait entrer dans un groupe et être précédée d'une autre, plus générale, qui est celle de la lumière (יוצר אור).

Du reste, cette première bénédiction elle-même peut être considérée comme « bénissant » le Schema, non seulement parce qu'elle n'en est jamais séparée, mais encore parce qu'elle doit être récitée en même temps que lui. En effet, cette bénédiction de la lumière ou des luminaires est faite pour saluer l'apparition du jour. De même, le Schema ouvre la journée de l'Israélite et le Talmud discute longuement sur la détermination du moment précis auquel il doit être récité (עובת שמע); on loue les fidèles (ותיקין) qui le disent dès la pointe du jour[4]. La bénédiction de יוצר est donc, en un certain sens, la bénédiction du Schema.

Il arriva un moment où l'on perdit la notion du rapport qui lie

1. j. *Ber.*, IV, 5 (8 *c*, l. 10) et passages parallèles (v. la note de Luncz dans son édition, *ad loc.*). Ce texte a été étudié par M. Israël Lévi, *Revue*, LIII (1907), 232-234, et par M. Büchler, *J. Q. R.*, XX, 799 et s. V. aussi *Pes.*, 117 *b* : ק"ש והלל גאל ישראל.

2. Zunz, *Ritus*, 2.

3. I. Lévi, *l. c.*, 231.

4. V. Büchler, *Revue*, XXXI, 184-185. — J'ai peine à croire que le mot ותיקין, qui désigne des fidèles particulièrement scrupuleux et qui se trouve déjà dans Sira, XXXVI, 20 (25), vienne du grec εὐθικός, comme l'indiquent les dictionnaires. M. Lambert me suggère, l'arabe وثق « constant ». Après coup, je retrouve cette étymologie dans Fleischer, *apud* Levy, *Nh. Wb.*, I, 560.

les bénédictions au Schema et, comme on savait que le Schema doit être précédé d'une bénédiction au même titre que les autres récitations bibliques, telles que la *Sidra*, la *Haftara* et le *Hallel*, on s'avisa d'introduire le Schema par une nouvelle formule de bénédiction (ברכת שמע). Mais comme cette bénédiction postiche n'avait point d'attaches dans la liturgie et qu'elle fut repoussée par certains rabbins[1], elle disparut de bonne heure. MM. Schechter et Israël Lévi l'ont retrouvée dans des fragments de la Gueniza[2]. D'autres récitaient cette bénédiction avant le Schema du coucher, usage combattu par Haï[3].

En réalité, les bénédictions du Schema, ce sont le *Yocer* et la *Ahaba*, dont la récitation est désignée par le terme פורסין על שמע. Ce terme s'applique proprement, non au Schema, mais aux bénédictions qui le précèdent[4]. On bénit le Schema comme on bénit le pain. Mais de même que bénir le pain, ce n'est pas le manger, de même bénir le Schema, ce n'est pas le réciter; et de même qu'on ne bénit pas le pain sans le manger, de même on ne bénit pas le Schema sans le réciter. Ainsi פרס על שמע a exactement le sens de « bénir le Schema », et l'étymologie confirme le résultat précédemment obtenu.

Si cette preuve ne suffit pas, nous allons la remplacer par une autre.

III. — ברכות

Supposons, en effet, que la pénurie des témoignages lexicographiques laisse planer un doute sur l'exactitude de notre explication et que nous en soyons réduits à accepter celle qui, avancée d'abord par M. Israel Levy (*Monatsschrift*, XXXV [1886], 120), est soutenue par M. Elbogen (*Studien*, 5-21). פרס signifiant « couper en deux », d'où « réciter en deux parties ». Même alors l'expression פרס על שמע ne pourrait pas s'appliquer au Schema, car il faudrait פרס את שמע. Aussi bien M. Elbogen, pressé par M. Blau, a-t-il reconnu qu'il ne pouvait rendre compte de cette construction. En revanche, פרס על שמע pourrait à la rigueur s'appliquer aux bénédictions du Schema

1. V. *Aboudraham*, 31 *a*.
2. Voir *J. Q. R.*, X, 657; *R. E. J.*, LIII, 240-241.
3. *Schaaré Teschouba*, 57. Voir d'autres textes dans *Orhot Hayyim*, 43 *c*: ajouter *Siddour de R. Amram* ms. dans *Jahrb. der Jüd.-Liter. Gesellsch.*, V, part. hébr., 11.
4. C'est une raison de plus pour rejeter la traduction de Levy, *Nh. Wb.*, III, 122 *a*: « partager les bénédictions du Schema », les distribuer autour du Schema, c'est-à-dire en réciter une partie avant et l'autre après.

et signifier « réciter par bipartition ce qui se rapporte au Schema ». Il resterait à montrer que la bénédiction de *Yocer* était effectivement récitée alternativement par l'officiant et les fidèles, l'officiant étant précisément celui qui donne la réplique aux fidèles.

Avant de tenter cette démonstration, il nous faut déterminer le caractère et la forme des bénédictions liturgiques ou *berachot*.

12. — Le culte juif se compose de deux éléments. Le premier est constitué par la lecture de textes bibliques, empruntés soit au Pentateuque (lecture sabbatique, Schema), soit aux Prophètes (*Haftara*), soit aux Psaumes (*Hallel*) ou à d'autres Hagiographes (*Meguillot*). Le second élément est formé par la récitation des bénédictions, ברכות.

« La *beracha* est un hymne voisin du lyrisme biblique par le mouvement et l'élévation ; son style est celui de l'Ecriture, à laquelle elle emprunte soit des professions de foi, soit des oraisons[1] ». Les bénédictions sont généralement des *laudes*, des actions de grâces ou des hommages à Dieu et plus rarement des prières proprement dites, c'est-à-dire des demandes. Mais une bénédiction ne peut pas être mixte, renfermer à la fois un remerciement pour le passé et une demande pour l'avenir[2]. Si nous nous en tenons aux bénédictions d'hommage (הודאה), nous pourrons y distinguer, avec Maïmonide[3], trois catégories : celles qu'on récite au moment de goûter une jouissance (ברכת ההנאה), comme de manger du pain ou de revêtir un habit neuf, celles qu'on récite au moment d'accomplir un précepte (ברכת המצות), comme de mettre les phylactères ou de circoncire un enfant, et celles qu'on récite pour louer Dieu à certaines occasions et pour des bienfaits constants, p. ex. d'éclairer ou de nourrir ses créatures, de donner aux Israélites la Loi ou le Sabbat (ברכת ההודאה והשבח). Cette distinction est déjà indiquée par le Talmud[4].

Les bénédictions des deux premiers genres sont courtes et simples. Elles se ramènent respectivement aux deux types suivants : « Béni sois-tu, Seigneur[5], notre Dieu, roi de l'univers, qui fais sortir

1. Elbogen, *Monatsschrift*, XLVI (1902), 514.
2. Raschi et Tossafot sur *Pes.*, 104 *b* (כולה הודאה).
3. *Mischné Tora*, הלכות ברכות, I, 3.
4. *Ketoubot*, 7 *b* en bas (ברכת פירות, ברכת מצות, קידוש).
5. Dans les prières juives, il faut rendre le nom propre de Dieu par « Seigneur » (comme les catholiques), non par « Éternel » (comme les protestants). La seconde traduction, infidèle à la tradition, qui remplace le nom divin par « Adonaï », est le fruit d'une exégèse contestable.

le pain de la terre. — Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, roi de l'univers, qui nous as sanctifiés par tes commandements et nous as prescrit l'ablution des mains. » En revanche, les bénédictions du troisième genre sont plus longues et plus variées; elles sont astreintes à un certain nombre de règles qui en déterminent la structure, ce que le Talmud appelle טופס ou מטבע, c'est-à-dire leur moule ou leur cadre. On pourrait donc les dégager de l'examen comparatif de ces bénédictions, mais d'ailleurs elles sont formulées dans des baraïtot[1] et présentées en général comme invariables[2].

1° Toute bénédiction doit commencer par une eulogie et finir par une eulogie (on appelle « eulogie » la formule : Béni sois-tu, Seigneur...). Exemple, la bénédiction de la Tora (ברכת התורה) : « *Béni sois-tu*, Seigneur, notre Dieu, roi de l'univers, qui nous as élus entre tous les peuples et nous as donné ta Tora. *Béni sois-tu*, Seigneur, qui donnes la Tora ».

2° Toutefois, quand plusieurs bénédictions se suivent, seule la première a une eulogie initiale. Exemple, la Tefilla. Première bénédiction : « *Béni sois-tu*, Seigneur, notre Dieu et Dieu de nos pères[3]... *Béni sois-tu*, Seigneur, bouclier d'Abraham. » Deuxième bénédiction : « Tu es puissant à jamais, Seigneur, tu fais revivre les morts et prodigues le salut... *Béni sois-tu*, Seigneur, qui fais revivre les morts. » Dans ce cas, la première est dite longue, la seconde (et les suivantes, s'il y en a plus de deux) est dite courte[4].

3° Une bénédiction ou une série de bénédictions peut être introduite par un invitatoire ou invitation à bénir Dieu. Exemple, les bénédictions du Schema : « Bénissez le Seigneur digne de bénédiction. — Béni soit le Seigneur digne de bénédiction à tout jamais. — *Béni sois-tu*, Seigneur, notre Dieu, roi de l'univers, qui crées la lumière... »

4° L'eulogie finale, qui détermine véritablement le caractère de la

1. T. *Berachot*, I, 6-8 (p. 1-2 Zuckermandel) ; b. *Ber.*, 46 *a* : *Pesahim*, 104 *b* (cf. 104 *a* : j. *Ber.*, I, 8 (3 *d*, l. 30 et suiv. = j. *Taanit*, II, 3 (65 *c* en bas). Cf. *Tossafot* sur *Ber.*, 14 *a* et 46 *a*.

2. M. *Ber.*, I, 4; T. *Ber.*, I, 5. Le Yerouschalmi et les Tossafot, *locis citatis*, s'efforcent d'expliquer les exceptions. V. aussi *Orh. Hayy.*, 41 *a-c*.

3. Dans cette bénédiction, Dieu n'est pas invoqué comme « roi de l'univers ». Cette divergence, qui embarrasse les commentateurs du rituel (v. Baer, p. 88), est un indice que la Tefilla appartient à un type différent de bénédictions. Cf. Elbogen, *Monatsschrift*, XLVI, 515.

4. M. *Ber.*, I, 4 (אחת ארוכה ואחת קצרה), d'après l'explication de Maïmonide (Commentaire de la Mischna et קובץ תשובות הרמב"ם, n° 97), confirmée par le Yerouschalmi, I, 8 (3 *d*, l. 41) : מטבע קצרה פותח בהן בברוך וארנו חותם בהן בברוך. מטבע ארוך פותח בו בברוך וחותם בברוך.

bénédiction[1], doit exprimer la même idée que l'eulogie initiale. Exemple, la bénédiction qui suit la lecture de la tirade prophétique (ברכת ההפטרה) : « Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, roi de l'univers, puissant dans tous les temps, juste dans tous les siècles, *Dieu véridique*... Béni sois-tu, Seigneur, *Dieu véridique* en toutes tes paroles. »

5° Quand un assez long développement suit l'eulogie initiale, il doit rappeler à la fin l'objet de la bénédiction. Exemple, la première bénédiction des Grâces (ברכת המזון) : « Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, roi de l'univers, *qui nourris tout l'univers* avec bonté... Dans sa grande bonté, il ne nous a jamais laissé et ne nous laissera jamais manquer de nourriture... Il *prépare la nourriture* à toutes ses créatures. Béni sois-tu, Seigneur, qui nourris tout l'univers ». Ce rappel peut être fait par le verset biblique qui est le fondement de la bénédiction. Exemple, la deuxième bénédiction des Grâces, appelée « bénédiction du pays » : « Nous te rendons grâces, Seigneur, notre Dieu, de ce que tu as accordé à nos pères *un pays* de délices, fécond et spacieux... Pour tous tes bienfaits, nous te rendons hommage et te bénissons... ainsi qu'il est écrit : « Quand tu auras mangé à satiété, tu béniras le Seigneur, ton Dieu, pour *le pays* fécond qu'il t'a donné[2]. » Béni sois-tu, Seigneur, pour le pays et pour la nourriture ».

6° En effet, avant l'eulogie finale, on peut insérer le verset biblique auquel la bénédiction est rattachée. Mais ce verset ne doit pas constituer l'eulogie elle-même[3].

Toutes ces règles doivent être anciennes, puisqu'on attribue les bénédictions, c'est-à-dire leur texte, à la Grande Synagogue[4]. Elles

1. כל הברכות אחר חותמיהן. V. Müller, *op. cit.*, 192, n. *a*.

2. On verra plus loin (§ 26) que la première bénédiction des Grâces doit également contenir un verset.

3. C'est ainsi que nous comprenons la règle du Yerouschalmi אין אומרים ברכה פסוק. L'explication de M. Luncz, dans son édition, à savoir qu'on ne doit pas intercaler avant la fin de la bénédiction des versets, même s'ils conviennent à l'ensemble de la bénédiction, est contraire au contexte et contredite par les faits. Müller, *op. cit.*, p. 192, 193, entend qu'une bénédiction ne doit pas être formée de versets réunis ; il faudrait alors פסוקים. Les exemples qu'il cite ne sont pas des bénédictions proprement dites. Z. Frankel, dans son commentaire, corrige פסוק en פסוקה, ce qui donne un tout autre sens.

4. *Berach.*, 33 *a* : א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות. Les ברכות sont les bénédictions d'hommages, les תפלות sont les prières proprement dites, le *kiddousch* et la *habdala* sont des consécrations de moments déterminés. — Sur l'interprétation de ce texte, voir I.-H. Weiss, dans *Jeschurun*, éd. Kobak, IV (1864), part. hébr., p. 37 et suiv.

ont pour but de donner aux bénédictions un cadre régulier et une unité extérieure. Mais ce n'est pas seulement la forme, c'est aussi le contenu de ces bénédictions qui est fixe, comme nous allons nous en assurer par l'étude de chacune d'elles et la comparaison de l'une avec l'autre, tout en reprenant le fil de notre démonstration.

LES BÉNÉDICTIONS DE LA HAFTARA.

13. — On lit dans *Masséchet Soferim*, XIII, 10-11 (p. XXII-XXIII Müller) : « Après avoir lu la section prophétique, le récitant prononce cette bénédiction : « Béni sois-tu, Seigneur, roi de l'univers, puissant dans tous les temps[1], juste dans tous les siècles. Dieu véridique, qui fais ce que tu dis, qui exécutes ce que tu promets, dont toutes les paroles sont vérité et justice. » A ces mots, les fidèles se lèvent et disent : « Véridique tu es, Seigneur notre Dieu, et véridiques sont tes paroles. Oui, tu es véridique, vivant et éternel et c'est toi qui règneras sur nous à tout jamais. » C'est là une des divergences qui séparent les Babyloniens et les Palestiniens : les premiers répondent assis, les derniers debout. Ensuite le récitant reprend et dit : « Véridique tu es, Seigneur, notre Dieu, et véridiques sont tes paroles; aucune de tes paroles ne restera sans effet, car tu es le Dieu et Roi véridique. Béni sois-tu, Seigneur, Dieu véridique dans toutes tes paroles. »

Aujourd'hui, cette bénédiction est prononcée par le récitant d'un bout à l'autre sans interruption, et le répons des fidèles a disparu. Un vestige de l'ancien usage est la pause qu'on fait après וצדק et la reprise de נאמן sur un ton plus élevé. Les rituels mettent même un alinéa entre les deux mots, ce qui coupe maladroitement la bénédiction en deux morceaux[2].

Quoi qu'il en soit, voilà une bénédiction qui était récitée en deux parties, pour parler en style musical, les fidèles alternant avec l'officiant et reprenant l'idée au point où l'a laissée l'officiant. « Tes paroles sont vérité et justice », dit celui-ci. — « Véridique tu es », attaque la communauté, et elle développe l'idée, que l'officiant

1. צור כל העולמים, expression tirée de Isaïe, XXVI, 4. Voici le Targoum sur ce verset : « Ayez confiance dans la parole du Seigneur à tout jamais, ainsi vous serez sauvés par la parole du Seigneur, le fort des siècles. » On voit pourquoi l'épithète est appliquée à Dieu dans une bénédiction où il est invoqué comme exécuteur fidèle des promesses de salut faites aux prophètes.

2. Voir *Tossaf. Pesah.*, 104 *b*, *s. v.* חוץ; Baer, סדר עבודת ישראל, p. 227 Berliner, dans *Der israelitische Lehrer und Cantor*, I (1881), n° 4.

reprend ensuite à son tour. De la sorte, le verset et le répons, pour employer la terminologie de la liturgie catholique, sont raccordés, enchaînés l'un à l'autre.

Si même nous y regardons de plus près, nous remarquons que cette bénédiction est surchargée d'additions postérieures et que l'eulogie initiale devait s'arrêter au mot « véridique », que les fidèles reprenaient. Telle est, en effet, la version du *Siddour* de R. Amram (29*b*) : « Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, roi de l'univers, juste dans toutes les générations, Dieu *véridique*. — *Véridique* tu es, Seigneur, notre Dieu, etc. » La fin de la phrase devient le commencement de la phrase suivante : c'est ce que quelques auteurs appellent « anadiplosis »[1].

14. — Une *concatenatio* analogue relie les deux bénédictions suivantes : « Aie pitié de Sion, foyer de notre vie, et, sans tarder, secours l'affligée de nos jours. Béni sois-tu, Seigneur, qui *réjouis* Sion dans ses enfants. — *Réjouis-nous*[2], Seigneur, notre Dieu, par le prophète Élie, ton serviteur[3], et par la royauté de la dynastie de David, ton oint... Béni sois-tu, Seigneur, bouclier de David[4] ». Toutefois, Amram a une version différente pour ces deux bénédictions : « Aie pitié de Sion, foyer de notre vie, et, sans tarder, venge l'affligée de nos jours. Béni sois-tu, Seigneur, édificateur de Jérusalem. — Fais fleurir bientôt le rejeton de David et élève sa puissance[5] par ta salvation. Béni sois tu, Seigneur, bouclier de David. » Ce sont les doublets de deux bénédictions de la Tefilla. Il semble que *Masséchet Soferim* ait conservé la version palestinienne, qui serait la plus ancienne[6]. Cette divergence n'importe pas d'ailleurs au résultat que nous cherchons à obtenir, car elle ne modifie ni le fond des trois bénédictions, ni la forme de la première[7].

1. V. König, *Stilistik, Rhetorik, Poetik*, p. 300 et suiv.

2. Il semble que שמח soit synonyme de רחם. Voir Isaïe, IX, 16, et cf. Perles, dans *Revue*, XXXV, 63 : inutile de supposer un radical שִׂמֵּחַ.

3. Précurseur du Messie davidique.

4. Finale cité dans *Pesah.*, 117*b*. Le Yerouschalmi, *R. H.*, IV, 6 (59*c*, l. 22) donne le finale אלהי דוד מצמיח ישועה : le *Midrasch Schemouel*, ch. XXVI, § 3 p. 126 Buber ajoute לעמו ישראל. Cf. Müller, *op. cit.*, p. 184, n. 61.

5. Mot à mot « sa corne ». Sur l'expression רום קרן, voir D.-H. Müller, *Komposition und Strophenbau* (Vienne, 1907, p. 141-143), dont nous n'acceptons d'ailleurs pas les conclusions (cf. *R. E. J.*, LVII, 112).

6. C'est d'autant plus vraisemblable que, dans la Tefilla, les Palestiniens réunissaient ces deux bénédictions en une. Voir Elbogen, *Monatsschrift*, XLVI (1902), 348 et suiv. ; Buchler, *J. Q. R.*, XX, 805.

7. Si tel est bien l'enchaînement de ces bénédictions, nous ne pouvons suivre Müller, *Masechet Soferim*, p. 181, note *a*, qui veut les rattacher aux huit bénédictions que

La quatrième bénédiction de la Haftara est une « sanctification du jour » et varie avec la solennité, sabbat ou fête. Aussi le texte n'en est-il pas fixe comme celui des autres[1]. Elle s'ajoute aux trois précédentes, qui forment une série et s'achèvent, comme il convient, sur l'évocation de l'ère messianique. Ces trois bénédictions sont construites suivant le même type, forment un groupe complet où les idées s'enchaînent logiquement : Dieu, auteur de la révélation, est l'inspirateur des prophètes et il tiendra un jour les promesses qu'il leur a faites pour Israël (1e bénédiction) ; il restaurera la ville sainte (2e bénédiction) et la royauté davidique (3e bénédiction). En d'autres termes, une bénédiction sur l'élection d'Israël, suivie de deux autres sur l'avenir messianique. Nous retrouverons les mêmes idées, avec le même ordre, dans d'autres bénédictions, auxquelles nous allons arriver par une transition différente.

Faisons d'abord un ou même deux pas en arrière.

15. — Le fidèle qui récite les bénédictions de la Haftara et qui, tel un chef d'attaque, guide la communauté, provoque sa réplique et lui donne le mot, est désigné dans la mischna de *Meguilla* par les mots המפטיר בנביא. Peut-être tenons-nous là le sens du terme par lequel on désigne la tirade prophétique. Les savants sont divisés sur le sens du participe *maftir*, d'où est dérivé le substantif *haftara*. Zunz, Rapoport et, en dernier lieu, M. Bacher traduisent : celui qui congédie הפטר la communauté[2], l'office étant terminé par la Haftara et la prédication qui s'y rattachait[3]. Cette étymologie rappelle celle du mot « messe », expliqué par la phrase : *Ite, missa est*. Herzfeld, Levy, Müller considèrent la Haftara comme la « conclusion » de la lecture du Pentateuque[4]. M. Büchler paraît hésiter entre les deux explications[5] ; Hamburger les réunit avec

le grand-prêtre récitait, le jour de Kippour, après la lecture de la Loi (M. *Yoma*, VII, 1 ; Tosefta, IV [III], 18 ; Babli, 70 *a* ; Yerouschalmi, 44 *b*. Le parallèle qu'il établit est tout à fait artificiel. En réalité, la première des huit bénédictions est la ברכת התורה, comme le disent la Tossefta et le Babli, et les sept autres appartiennent au type de la Tefilla.

1. V. *Siddour de R. Amram*, 29 *b*, qui donne une formule très brève.

2. Zunz, *G. V.*², 6 : Rapoport, *Kérem Hémed*, III (1838), 42-43 ; *Erech Millin*, *s. v.* אפטרא et אפטרתא : Bacher, *Die exegetische Terminologie...*, II, 14-15. De même Schürer, II⁴, 533.

3. V. Blau, *Revue*, LV, 218-219.

4. Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel*, III, 217-219 ; Levy, *Nh. Wb.*, IV, 31 *a* ; Müller, *Masechet Soferim*, 149.

5. *J. Q. R.*, VI, 7 (« this [the Haftara] formed the conclusion of the reading and divine worship » ; cf. *Jew. Encycl.*, *s. v. Haftarah*.

son sens critique ordinaire[1]. Nous ne mentionnons que pour mémoire les tentatives de Frankel (« introduction »), de Maybaum (« péroraison ») et de Adler (« dispense »)[2]. Aucune n'est satisfaisante. On peut se demander si מפטיר בנביא ne signifiait pas primitivement : « celui qui clôt la section prophétique (par des bénédictions) », c'est-à-dire celui qui récite ces bénédictions et partant la section prophétique elle-même.

Il y a peut-être un texte où מפטיר doit s'entendre exclusivement de bénédictions. Dans une baraïta qui règle la récitation des bénédictions de deuil et que nous retrouverons à cette occasion plus loin (§ 24), on lit ces mots : המפטיר בבית עולמים אינו צריך חותם, que nous traduirions : « Quand on récite ces bénédictions au cimetière, on n'a pas besoin de les terminer par une eulogie. » Peut-être ces bénédictions étaient-elles précédées d'une homélie aggadique ou *derascha*, qu'elles servaient à clore (מפטיר)[3].

Si notre explication est exacte, l'expression מפטיר בנביא, « celui qui récite les bénédictions après le texte prophétique », est parallèle à פורס על שמע, « celui qui récite les bénédictions avant le Schema. » Et comme ces bénédictions sont inséparables des lectures qu'elles encadrent, le mot מפטיר *maftir* aurait servi de bonne heure à désigner la tirade prophétique elle-même ou *haftara*, de même que פורס על שמע a fini par s'appliquer au Schema.

16. — Le rapprochement des deux termes מפטיר בנביא et פורס על שמע jette quelque lumière sur un texte non moins difficile, la mischna de *Meguilla*, iv, 5 (Babli, 24 *a*) : המפטיר בנביא הוא (1 *a*) פורס על שמע והוא עובר לפני התיבה והוא נושא את כפיו (1 *b*) ואם היה קטן אביו או רבו עוברין על ידו. (2) קטן קורא בתורה ומתרגם אבל אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה ואינו נושא את כפיו. On se rappelle que la mischna de *Meguilla*, iv, 3, énumère d'abord les mêmes actes rituels que celle-ci et cette analogie nous met sur la voie. M. Elbogen et M. Blau ont longuement discuté ce texte[4] ; nous pouvons

1. *Realencyclopädie*, II, *s. v. Haftara*.

2. Frankel, *Vorstudien*, 51 (réfuté par Rapoport : *Monatsschrift*, I, 352-356 ; Maybaum, *Die ältesten Phasen in der Entwickelung der jüdischen Predigt* (Berlin, 1901), p. 9, n. 4 (réfuté par Bacher) ; Adler, *Monatsschrift*, XI (1862), 226. Ces trois explications se trouvent déjà dans Abondraham, 37 *c*.

3. Les explications que les commentateurs donnent de ce mot (v. l'éd. A. Schwarz, p. 28) ne sont pas satisfaisantes. — On trouve aussi, dans le Verouschalmi et dans les Midraschim, אפטר עלוי dans le sens de « prendre congé d'un mort en faisant son éloge funèbre » (Rapoport, *Erech Millin*, p. 166 ; Bacher, *op. cit.*, II, 155). Mais notre baraïta paraît bien viser des bénédictions. Ainsi l'entend aussi Müller, *op. cit.*, p. 149, mais sans tirer parti de ce rapprochement.

4. Elbogen, *Studien*, 11-13 ; *Revue*, LVI, 225 et s. ; Blau, *Revue*, LV, 215 et s.

maintenant les départager en le traduisant ainsi : « Celui qui récite les bénédictions du Prophète récite celles du Schema, celles de la Tefilla et (s'il est prêtre) la bénédiction sacerdotale. » Il y a donc déjà un lien extérieur entre le sujet המפטיר בנביא et l'attribut פורס על שמע, puisqu'il ne s'agit pas, comme on le croit, du Schema ni de la Haftara, mais des bénédictions du Schema et de celles de la Haftara.

Maintenant, quel rapport peut-on établir entre les bénédictions de l'un et celles de l'autre? La Mischna édicte-t-elle une règle, comme le veut M. Blau, ou enregistre-t-elle un usage, comme le soutient M. Elbogen? Ni l'un, ni l'autre. Cette première proposition (1 *a*) n'a pas de valeur absolue [1], elle n'a d'autre signification que d'introduire la seconde (1 *b*), qui est expliquée par la deuxième phrase (2). La Mischna veut délimiter la part que le mineur (*katan*) peut prendre à l'office public. C'est que le mineur était souvent appelé à faire la lecture de la Tora et du Prophète, ainsi que M. Blau l'a pleinement démontré, précédé d'ailleurs par L. Löw [2]. On comprend mieux ainsi le titre d'archisynagogue donné honorifiquement à des mineurs [3] et ce que l'Evangile raconte de la précocité du jeune Jésus, enfant prodige, discourant dans le Temple et faisant la leçon aux docteurs [4]. Ce degré d'instruction de la jeunesse studieuse ne devrait pas laisser sceptique M. Elbogen, car, à défaut d'officiant professionnel, un écolier en sait plus que beaucoup d'adultes. Aujourd'hui encore, c'est souvent un enfant qui récite la Haftara avec ses bénédictions.

Le mineur intervenant ainsi dans l'office, on pouvait être tenté de lui confier d'autres fonctions cultuelles. C'est pourquoi la Mischna circonscrit son rôle. En général, dit-elle, la même personne peut réciter les bénédictions de la Haftara, d'une part, et de l'autre, celles du Schema, de la Tefilla et la bénédiction sacerdotale (1 *a*). Mais il y a un cas où ces fonctions ne peuvent pas être remplies par le même homme ; c'est celui du mineur, qui est admis à lire la Tora et le Prophète, mais qui ne peut officier pour le Schema, la Tefilla et la bénédiction sacerdotale. Si donc un mineur a rempli la

1. Il est difficile de comprendre comment Müller a pu croire qu'elle formait d'abord pour l'auteur de *Masséchet Soferim* une mischna distincte (p. 190). Müller s'est engagé, de plus, dans une voie fausse en appliquant ce texte au prêtre de préférence (p. 182, n.).

2. L. Löw, *Lebensalter*, p. 198 ; *Gesammelte Schriften*, IV, 150-151 ; Blau, *Revue*, LV, 216 et s.

3. V. Schürer, II⁴, p. 512, n. 37.

4. Luc, II, 46.

première fonction, il doit être suppléé, pour les autres, par son père ou par son maître (1 *b*). En effet, un mineur peut bien faire la lecture publique de la Tora (et du Prophète) et remplir l'office de *metourguemun*, c'est-à-dire traduire et expliquer au peuple le texte lu, mais il n'est pas apte à officier pour les autres prières (2).

17. — La mention, dans *Masséchet Soferim*, de la divergence entre les Palestiniens et les Babyloniens sur l'attitude des fidèles pendant la récitation des bénédictions de la Haftara pourrait servir à éclairer un passage difficile du même traité, qui reprend, en les développant, les premiers mots de notre mischna de *Meguilla* : אין פורסין על שמע לא בישיבה ולא בעמידה (x, 8 7 ; p. XVII Müller). On se souvient que Raschi, s'inspirant de ce texte, a expliqué les mots אין פורסין על שמע en les appliquant à l'usage de répéter la première bénédiction du Schema à l'intention des retardataires. Mais telle ne devait pas être l'interprétation de l'auteur de *Masséchet Soferim*, puisque, comme la Mischna, il met en tête אין פורסין על שמע et que ce n'est qu'ensuite qu'il joint à la Mischna le rite de la répétition de *Barechou*. En tous cas, les mots לא בישיבה ולא בעמידה, « ni assis, ni debout », ajoutés par lui au texte de la Mischna et qui paraissent se rapporter à une double récitation, ont moins de sens que jamais. Cette addition a donné de la tablature aux commentateurs et M. Elbogen en suspecte même l'authenticité [1]. Mais si nous admettons maintenant que אין פורסין על שמע se rapporte aux bénédictions du Schema, nous sommes fondés à voir dans le texte de *Masséchet Soferim* un écho de la discussion sur l'attitude que prend la communauté pendant la récitation de ces bénédictions [2], et ce texte signifierait que la présence de dix fidèles est une condition indépendante de cette discussion.

Plus tard, quand on eut appliqué le terme אין פורסין על שמע au Schema lui-même, serait né en Palestine l'usage de réciter celui-ci debout [3], usage si énergiquement combattu par Amram (*Siddour*, 5 *b*) [4], comme ne tirant pas son origine du Talmud. Les fidèles restaient assis, en effet, pendant la récitation du Schema [5].

1. *Studien*, p. 3.

2. Plusieurs rabbins du moyen âge, Moïse de Coucy, Aaron de Lunel, Abraham b. David (Eschkol), Abondraham citent un prétendu texte du Yeroushalmi, d'après lequel toutes les bénédictions devraient se réciter debout (כל הברכות מעומד). V. Müller, *op. cit.*, p. 183, n. 50 ; Rabbinowitz, *l. c.*, p. 158.

3. Voir J. Müller, חלוף מנהגים, n° 1, p. 10-11. Cf. Weiss, דרו"ד, III, 321.

4. Cf. Büchler, *Revue*, L (1905), 174.

5. Elbogen, *Studien*, p. 11 et n. 2, p. 38. Saadia le note dans son Siddour (Bondi, *Der Siddur des Rabbi Saadia Gaon*, p. 13).

LES BÉNÉDICTIONS DU SCHEMA.

18. — Le rapport que nous avons établi entre les bénédictions de la Haftara et celles du Schema nous amène naturellement à rechercher — qui y penserait *a priori ?* — si celles-ci étaient récitées de la même manière que celles-là, et, par la même occasion, si elles entrent dans le même cadre et développent des idées analogues.

Voici le début de la première bénédiction du Schema, du *Yocer*, dans le rituel populaire de Rœdelheim :

Pendant que l'officiant dit ברכו, *les fidèles disent à voix basse :*

יתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם
ויתנשא שמו של מלך מלכי המלכים
הקדוש ברוך הוא שהוא ראשון והוא
אחרון ומבלעדיו אין אלהים סלו
לרכב בערבות ביה שמו ועלזו לפניו
ושמו מרומם על כל ברכה ותהלה:
ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד:
יהי שם י"י מברך מעתה ועד עולם:

L'officiant chante :

ברכו את י"י המברך

L'officiant et les fidèles :

ברוך י"י המברך לעלם ועד:
ברוך אתה י"י אלהינו מלך העולם יוצר אור וכו'

Dégageons la forme ancienne de cette prière. La tirade qui commence par יתברך trahit, par son style redondant et son allure litanique, une origine postérieure ; elle est rejetée par des autorités considérables, Amram et Saadia, Juda ben Barzilaï et Maïmonide [1]. Mais les deux dernières phrases se détachent nettement et tranchent sur ce qui précède. D'après les indications de Baer [2], la première est récitée par la communauté pendant que l'officiant chante l'avant-dernier mot (le nom de Dieu) et la seconde pendant qu'il chante le dernier (המברך). En réalité, la seconde, qui est un verset biblique (Ps., CXIII, 2 ; cf. Dan., II, 20), peut être supprimée :

1. V. *Aboudraham*, 16 *c* ; *Séfer ha-Ittim*, n° 171. *Orhot Hayyim* (11 *a*) a d'autres versets.
2. סדר עבודת ישראל, p. 76.

elle manque dans le *Mahzor Vitry* (p. 9, 64); elle n'est qu'un doublet de la première [1]. Quant à celle-ci, elle devait, comme nous le verrons (§ 29), être prononcée par les fidèles au moment précis où ils entendaient le nom de Dieu. L'officiant commençait donc par interpeller la communauté : « Bénissez Dieu », leur disait-il. C'est la formule introductive dont se servent les lévites pour entamer un office, dans Néhémie, IX, 5, et Sira fait plusieurs fois allusion à ce rite en s'adressant aux prêtres [2]. Les fidèles, entendant le nom de Dieu, s'écriaient aussitôt : « Béni soit à jamais *le nom* de sa glorieuse royauté [3]. »

L'interpellation de l'officiant est ainsi conçue : ברכו את ה' המבורך. Le participe הַמְּבֹרָךְ, qui est un synonyme de בָּרוּךְ (mais ce dernier mot n'est jamais précédé de l'article), signifierait, d'après M. Blau, « celui qui vient d'être loué », sous-entendu : dans les psaumes qui précèdent [4]. Mais cette traduction est impossible dans la réponse de l'assemblée, qui reprend le même mot (ברוך ה' המבורך לעלם ועד); ce mot figure également dans la bénédiction de la Tora, qui ne suit pas la récitation de psaumes ; enfin, les psaumes qui ouvrent l'office du matin (פסוקי דזמרה) sont, de l'avis même de M. Blau, d'institution postérieure et en tout cas, ils ne faisaient pas partie de l'office public, qui commençait par les bénédictions du Schema [5]. D'après le Yerouschalmi, le mot המבורך signifie « qui doit être béni par nous tous » et associe l'officiant et les fidèles dans la bénédiction commune [6].

Du reste, ce mot a peut-être été ajouté au texte primitif. R. Akiba n'en veut pas et son opinion était suivie par certains amoras [7]. Dans ce cas, les fidèles devaient dire coup sur coup : « Béni soit le nom de sa glorieuse royauté », en entendant le nom de Dieu, et « Béni soit le Seigneur digne de bénédiction à jamais », pour répondre à l'invitation de l'officiant. Il est permis de croire que המבורך a été intercalé précisément pour séparer les deux répliques.

1. D'après *Masséchet Soferim*, X, 8, elle était récitée par le ministre-officiant avant la répétition de *Barechou* (cf. la note de Müller, p. 153, n. 32).

2. Sira, XLV, 25; L, 22. Comp. l'appel du maître des cérémonies (מומרנה) aux prêtres dans le Temple : ברכו ברכה אחת (*Tamid*, V, 1); cf. J. Derenbourg, dans *Revue*, VI, 67-68.

3. Sur cette interruption, voir plus loin, § 33.

4. *Revue*, XXXI, 195.

5. Cf. Ph. Bloch, dans *Monatsschrift*, XXXVII (1893), 261-262 ; Büchler, dans *Revue*, LIV, 201.

6. j. *Ber.*, VII, 3 (11 *c*, l. 3). Cf. *Tossaf. Ber.*, 49 *b*. *s. v.* לעולם.

7. *Ber.*, VII, 4 : — Babli, 50 *a* ; Yerousch., 11 *c*.

La communauté ayant exprimé son adhésion à l'invite de l'officiant, celui-ci reprend et prononce la bénédiction proprement dite : « Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, roi de l'univers, auteur de la lumière et artisan de l'obscurité, dispensateur de la paix et créateur de l'univers. » Ici la communauté poursuit en développant l'idée et en enchaînant sa réplique à la bénédiction qu'elle vient d'entendre : « Il éclaire la terre et tous ceux qui l'habitent avec amour et, dans sa bonté, il renouvelle[1] chaque jour l'œuvre de la création... »

Le développement qui suit et qui contient la kedouscha du *Yocer* (§ 5) trahit par sa longueur et par sa langue une origine tardive et une composition peu homogène. Depuis Rapoport et Zunz[2], on y reconnaît plusieurs couches successives. Le second a remarqué que la phrase « et, dans sa bonté, il renouvelle chaque jour l'œuvre de la création » figure au commencement et à la fin de la bénédiction. M. Büchler en a conclu avec raison que tout le morceau intermédiaire a été introduit après coup[3]. La répétition s'explique encore mieux si cette phrase était d'abord récitée par les fidèles, puis reprise par l'officiant. Quand le culte public prit de l'extension, on augmenta de plus en plus la part de la communauté et, suivant le goût du temps, on agrémenta la bénédiction d'additions postiches, qui permettent à peine de reconnaître la suture. Donc, primitivement, l'officiant reprenait et, comme pour fermer le circuit, rattrapait le début de la bénédiction (§ 12, 4°) : « Dans sa bonté, il renouvelle chaque jour l'œuvre de la création, ainsi qu'il est dit : « Louez l'Auteur des grands luminaires, car sa grâce est éternelle[4]... ». « Béni sois-tu, Seigneur, créateur des luminaires. »

La citation d'un verset des Psaumes (CXXXVI, 7) avant l'eulogie finale est conforme à la règle. Ce verset, où le psalmiste demande qu'on rende hommage à Dieu comme créateur du jour,

1. Variante : Et sa bonté renouvelle... (וטובו מחדש). Voir S.-H. Margulies, dans *Rivista israelitica*, IV (1907), n° 5.

2. Rapoport, Biographie de Kalir, p. 119 ; Zunz, *G. V.*², 382 et s. Cf. Landshut, סדור הגיון לב, p. 42.

3. *Revue*, LIII, 229.

4. Ici nos textes portent : « Tu feras luire sur Sion une lumière nouvelle : puissions-nous bientôt jouir de son éclat. » Cette intercalation doublement inopportune, parce qu'elle fait un jeu de mots sur le sens de « lumière » et qu'elle mêle une demande à une bénédiction d'hommages (§ 12), est rejetée par Saadia (*Œuvres*, IX, p. 156, n° 64) et Raschi, et manque dans certains rituels. V. Zunz, *G. V.*², 383 ; *Synagogale Poesie*, 61 ; M. Bloch, ס' שערי הורת התקנות, I, II, 18 ; Bondi, *Der Siddur des Rabbi Saadia Gaon*, p. 13 ; Elbogen, *Studien*, 23.

est le fondement même de la bénédiction, dont il rappelle la destination (§ 12, 5°). Nous retrouverons des citations semblables dans des prières correspondantes.

La dernière partie de cette reconstitution est naturellement hypothétique, puisqu'elle ne respecte pas le texte actuel, et nous ne la donnons qu'à titre d'indication, pour montrer comment la bénédiction entière pouvait être récitée alternativement par l'officiant et les fidèles.

Mais le formulaire ainsi reconstruit par voie de conjecture et de déduction est précisément celui qu'indique Saadia pour la prière privée (*Siddour de R. Amram*, 4*b*)[1] et qui se retrouve dans le *Siddour* du gaon[2] ainsi que dans des fragments liturgiques de la Gueniza[3]. Ce texte bref n'est pas un texte abrégé ; c'est le texte primitif[4] destiné à l'office public et conservé dans la prière individuelle, tandis que, dans l'office public, il se surchargeait de développements de plus en plus copieux.

19. — Cette première bénédiction du Schema, qui a reçu le nom de *Yocer* du premier mot qui y suit l'eulogie initiale, est suivie d'une deuxième, qui s'appelle *Ahaba* parce qu'elle commence directement par ce mot, l'eulogie initiale n'existant pas (§ 12, 2°). Dans la première, le fidèle, au commencement de la journée (§ 11), célèbre Dieu comme créateur de la lumière. Quel est l'objet et la destination de la seconde ? Elle rappelle que Dieu aime Israël, qu'il l'a élu et lui a donné sa Loi. C'est donc une « bénédiction de la Tora », qui précède la récitation du Schema, extrait de la Tora[5]. Aussi celui qui, après avoir récité le Schema (avec ses bénédictions), se met à étudier la Tora, est-il dispensé de la bénédiction qu'on fait en pareil cas (ברכת התורה) pour avoir dit la *Ahaba*[6]. Si celle-ci introduit plus directement le Schema (aussi n'a-t-elle pas besoin de renfermer un verset), elle doit être précédée à son tour

1. Naturellement sans la répétition de la phrase de transition. Cf. *Jahrbuch der Jüd. Liter. Gesellsch.*, V, part. hébr., p. 4.

2. V. Bondi, *loc. cit.*

3. Schechter, dans *J. Q. R.*, X, 654-655 ; Elbogen, *Studien*, p. 21.

4. Cf. J. Derenbourg, dans *Revue*, VI, 68.

5. R. Simon b. Yohaï dit : Celui qui récite le Schema matin et soir est censé étudier continuellement la Loi (*Menahot*, 99*b*). Cf. Adler, *Monatsschrift*, XI (1862), 224-225.

6. b. *Ber.*, 11 *b* ; j. *Ber.*, I, 8 (3 *c*, l. 43). Pour l'établissement du texte du Yerouschalmi, voir Ratner ; pour celui du Babli, voir Rabbinovicz ainsi que Büchler dans *Revue*, L, 181.

d'une bénédiction plus générale ; la prière universaliste sur la création précède la prière proprement juive sur la révélation. Mais elles s'appellent l'une l'autre et quand le jour se lève, le premier devoir de l'Israélite est de remercier Dieu pour la lumière, puis pour la Loi [1].

20. — Dans le Temple, les deux bénédictions ne se suivaient pas. D'après la Mischna de *Tamid*, v, 1, une seule bénédiction (ברכה אחת) y était récitée avant le Décalogue et le Schema [2], d'où l'on conclut généralement qu'il n'y en avait qu'une à l'origine. Mais comme l'a observé J. Derenbourg [3], le « ברכה אחת n'a un sens qu'autant qu'il s'agit d'une circonstance où, hors du temple, on faisait *deux* berâchôt ». Nous croyons donc qu'exceptionnellement on supprimait, dans l'office du Temple, la bénédiction de *Yocer*, soit parce que le moment n'en était pas venu, soit pour gagner du temps et hâter l'offrande du sacrifice.

Quelle était, en effet, la bénédiction unique récitée dans le Temple ? Des amoras babyloniens ne le savent plus. C'est celle de *Yocer*, d'après Simon b. Lakisch ; c'est celle de *Ahaba*, d'après Samuel [4]. Le Talmud palestinien connaît aussi l'opinion de Samuel : ce serait la bénédiction de la Tora (ברכת התורה) [5]. Au fond, c'est la même chose et les deux indications se couvrent [6]. Cette bénédiction de la Tora est-elle, comme le croit M. Blau, la prière אהבה רבה ou אהבת עולם, réduite à sa plus simple expression [7], ou n'est-ce pas plutôt celle qui porte aujourd'hui ce nom, qu'on récite avant la lecture publique du Pentateuque et qui est bien faite pour introduire le Décalogue et le Schema ? La divergence importe peu si « notre אהבה רבה ou אהבת עולם n'est qu'une ברכת התורה plus développée ».

21. — Il est difficile de dire si la seconde bénédiction du Schema

1. Nous écartons ainsi l'opinion du regretté M. Friedmann (dans son éd. du *Sifré*, 72 *b*, note 17), pour qui la deuxième bénédiction est seule primitive, et celle de M. Blau, pour qui la première introduit le Schema (étant, comme lui, une opposition au parsisme) et la seconde, le Décalogue (*Revue*, XXXI, 192).

2. Cf. I. Lévi, dans *Revue*, XLVI, 214.

3. *Revue*, VI, 68, n. 1.

4. b. *Ber.*, 11 *b*-12 *a*. Hai tient pour la première opinion, תשובות הגאונים, éd. Harkavy, n° 258, p. 132-133.

5. j. *Ber.*, I, 8 (3 *c*, l. 27).

6. Cf. Kohler, dans *Monatsschrift*, XXXVII (1893), 447. Une opinion différente dans *Revue*, XXXI, 34, n. 4.

7. *Revue*, XXXI, 192-193. Il faudrait alors la supposer pourvue d'une eulogie initiale.

était, comme la première, récitée alternativement par l'officiant et la communauté. Peut-être celle-ci se contentait-elle de l'écouter et de répondre par un amen à la fin. Il arriva plus tard que, par suite d'une méprise, cet amen fut incorporé au corps de la prière et prononcé par chacun avec elle. L'usage a disparu de nos jours et, avec lui, le texte qui en faisait mention [1].

On doit en dire autant de la troisième bénédiction, qui suit immédiatement le Schema. Car la transition doit être immédiate, pour bien marquer que cette bénédiction se rattache étroitement à ce qui précède. Elle forme la suite des deux premières; c'est pour cette raison qu'elle n'a pas d'eulogie initiale (§ 12, 2°) et non parce qu'elle est « antérieure à la technique de la *beracha* [2] » : comme disent les Tossafot, le Schema ne constitue pas une interruption [3].

Ce n'est pas seulement un lien formel, mais aussi la suite des idées qui unit les deux premières bénédictions et la troisième. Celle-ci est comme le couronnement de la série. Dieu y est invoqué non plus comme le créateur du monde et l'auteur de la révélation, mais comme l'exécuteur des promesses eschatologiques. Elle se rattache directement au paragraphe du Schema qui évoque le souvenir de l'exode : la délivrance égyptienne est la promesse du salut à venir. Aussi la mention de l'exode doit-elle figurer nécessairement dans la bénédiction [4]. Par une habile transition, le leitmotiv est modifié au début pour se dégager naturellement du dernier verset du Schema.

Il faut retenir cette marche des idées si l'on veut reconstituer le texte primitif de la bénédiction, surchargée aujourd'hui d'une longue profession de foi, qui en forme la première partie. M. Elbogen a fait fausse route quand il a cru que celle-ci était la partie primitive et essentielle, et que le morceau était originairement

1. D'après le témoignage de plusieurs rabbins allemands, Raban (citant R. Hananel), Rabiah, Rokéah, Or Zaroua, on lisait dans j. *Ber.*, v : כגון אילין תלתא (אדם) עונה אמן אחד עצמו בהבוחר בעמו ישראל באהבה ובאהב עמו ישראל ובבונה ירושלם בין בתפלה ובין בברכת המזון. Voir Ratner, p. 132 : Rabbinowitz, dans *Jerusalem*, éd. Luncz, VII (1905), 161. La même opinion est citée dans *Orhol Hayyim*, 11 *d*, au nom de Nahschon.

2. Elbogen, *Studien*, p. 29.

3. *Toss. Ber.*, 46 *a*, *s. v.* כל הברכות ; *Pesah.*, 104 *b*. *s. v.* חוץ. Dans l'office du Temple, où le Schema n'est précédé que d'une bénédiction (§ 20), il est suivi de trois bénédictions, la nôtre et les deux dernières de la Tefilla. Il y a là dislocation et raccourcissement de la liturgie ordinaire. Le texte de la Mischna (*Tamid*, v, 1) est d'ailleurs obscur.

4. T. *Ber.*, II, 1 ; j. *Ber.*, I, 9 (3 *d*, l. 66).

une confirmation du Schema[1]. De même que dans les bénédictions de la Haftara (§ 14), la formule messianique forme la conclusion et suit celle de la révélation : d'abord l'élection d'Israël, ensuite son salut futur. La troisième bénédiction du Schema développe l'idée eschatologique ; elle se termine par une eulogie où Dieu est appelé le libérateur d'Israël et a reçu pour cette raison le nom de *gueoulla*, « délivrance ». Toute la première partie est de seconde et de troisième mains, comme l'attestent le style verbeux et les acrostiches amorcés. Mais même la seconde partie ne s'est pas conservée dans toute sa pureté; elle est surchargée de répétitions qui ressemblent à des doublets. A l'exemple de Rapoport et de Zunz[2], et à titre de simple indication, on peut tenter de reconstituer le texte à un stade ancien de son développement : « Il est véritable et constant que le Dieu de l'univers est notre roi, le rocher de Jacob, notre bouclier protecteur. (Doublet : en vérité, tu es le premier et tu es le dernier, et sans toi nous n'avons pas de roi sauveur et libérateur.) Tu nous a délivrés de l'Égypte, Seigneur, notre Dieu ; tu nous a rachetés de la maison d'esclavage. Tu as tué tous leurs premiers-nés et fendu la Mer Rouge. Rocher d'Israël, lève-toi au secours d'Israël et délivre comme tu l'as promis Juda et Israël, ainsi qu'il est dit : « Notre libérateur est le Seigneur Sebaot, dont le nom est : le Saint d'Israël. » Béni sois-tu, Seigneur, qui as délivré Israël[3]. » On remarque qu'ici encore l'eulogie finale est précédée d'un verset (Isaïe, XLVII, 4) ; il est vrai que cette citation manque dans nos textes, mais elle figurait dans le rite français[4] et s'est conservée dans le rite sefardi; comme elle est conforme au schème des bénédictions, elle doit être maintenue ou rétablie.

22. — Les trois bénédictions qui encadrent le Schema, « telle une pierre précieuse sertie dans une monture d'or, comptent, surtout sous leur forme primitive, parmi les plus belles productions de la liturgie juive ; la langue en est biblique et biblique l'esprit qui les anime[5] ».

1. *Op. cit.*, 28-30.
2. Rapoport, Biographie de Kalir, p. 119 ; Zunz, *G. V.*², 383. Cf. Landshut, p. 50.
3. Par analogie avec les eulogies correspondantes, on attendrait ici : qui délivres Israël (גאל), comme dans la 7e bénédiction de la Tefilla. Est-ce l'indice que notre bénédiction rappelait seulement la délivrance miraculeuse du passé? En tout cas, ce n'est pas une oraison, mais un article de foi (cf. Elbogen, dans *Monatsschrift*, XLVI [1902], 339, n. 5).
4. Voir *J. Q. R.*, VI, 352.
5. L. Löw, *Gesammelte Schriften*, IV, 135.

Ce qui frappe dans ces prières, qui constituent l'élément le plus ancien du rituel, c'est la plénitude d'une pensée sûre d'elle-même, mais développée avec sobriété. Elles contrastent avec les prières postérieures, qui, moins riches d'idées, procèdent par accumulation de mots et par juxtaposition de centons. Elles datent d'une époque où la liturgie est le miroir fidèle d'une théologie consciente [1].

Elles forment un tout harmonieux, où les idées se suivent logiquement, de sorte qu'il n'y a pas lieu de les disjoindre et de leur assigner à chacune une époque différente. Elles offrent des analogies avec les bénédictions de la Haftara : ici une bénédiction sur la promulgation de la loi, là une bénédiction sur la véracité de la révélation ; ici une bénédiction sur la délivrance d'Égypte, présage de la délivrance future, là deux bénédictions sur la restauration de la ville sainte et de la dynastie davidique. Le *maftir* développe l'idée messianique en deux formules ; en revanche, les deux dernières bénédictions du Schema sont précédées d'une bénédiction sur la création et la lumière, qui a sa raison d'être dans l'obligation de réciter le Schema à la première heure du jour, mais qui introduit d'ailleurs de la manière la plus naturelle l'ensemble de la prière. Dieu est le créateur de l'univers avant d'être le protecteur d'Israël ; la formule universaliste précède la formule proprement juive, comme celle-ci précède la formule messianique.

Dans le style, on peut également noter des analogies entre les deux groupes de bénédictions ; comparer, pour le vocabulaire, צור ישראל [2] et צור כל העולמים et, pour la construction, המיר ימלוך עלינו לעולם ועד [3] et אחור לא ישוב ריקם [4], dans des passages qui excluent l'hypothèse d'un emprunt.

Enfin, et c'est ce qui importe à la suite de notre démonstration, la récitation alternée, attestée par *Masséchet Soferim* pour les bénédictions de la Haftara (§ 13), était également usitée

1. Sur la « théologie » des bénédictions du Schema, v. quelques mots dans Bousset, *Die Religion des Judentums...*, 1re éd., p. 169.

2. La présence de ces mots dans la bénédiction est réclamée par Josué b. Lévi (IIIe siècle), j. *Ber.*, I, 9 (3 *d*, l. 69).

3. A la fin de la première bénédiction du Schema dans l'office du soir, qui est un doublet de celle du matin (Blau, *Revue*, XXXI, 193, n. 2 ; Büchler, *ibid.*, L, 177-181). Cette phrase a sa place dans une bénédiction du Schema, celui-ci étant une proclamation de la royauté divine (M. *Ber.*, II, 2).

4. Cette construction pléonastique, où le verbe est encadré par deux adverbes synonymes, a été signalée par J. Derenbourg, *Revue*, XIV, 28. — אחור manque dans les éd. de *Masséchet Soferim*, XIII, 11, mais figure dans de bons textes, v. Müller, p. 184, n. 56.

pour celles du Schema (§ 18). Nous serions donc fondé à traduire פרס על שמע par « couper en deux, c'est-à-dire réciter sur le mode alterné ce qui se rapporte au Schema » (III, *in.*), et cette expression s'appliquerait toujours aux bénédictions. Mais nous négligeons cette explication, parce que le terme פרס על est réservé au Schema, tandis que la récitation alternée était employée pour d'autres bénédictions : nous l'avons montré pour celles de la Haftara et nous allons le montrer pour d'autres.

MAURICE LIBER

(A suivre.)

LE SÉJOUR DES ISRAÉLITES AU DÉSERT

ET LE SINAI

DANS

LA RELATION PRIMITIVE, L'ÉVOLUTION DU TEXTE BIBLIQUE
ET LA TRADITION CHRISTIANO-MODERNE

(SUITE [1])

III

SINAI DE J ET HOREB DE E.

Les données du problème de la montagne divine de la tradition primitive sont réunies et mises en ligne depuis longtemps, et si la question paraît encore obscure, si le plus grand nombre des savants modernes continuent à accepter l'extraordinaire solution du *Sinai en Midian, sur la côte orientale du golfe d'Akaba*, cela tient, comme nous allons voir, à une notion fausse de la signification d'un seul terme. La vérité, cependant, est simple et facile à mettre en lumière.

Tous les critiques modernes, nous le savons, commencent par considérer les deux passages de Jug., v, 4, et Deut., xxxiii, 2, où l'arrivée de Iahve du Sinai est décrite. Le cantique de Debora dit d'abord (Jug., v, 4) : « O Iahve, quand tu t'élevas au-dessus du Seir, quand tu t'avanças des champs d'Edom... » La Bénédiction de Moïse, plus précise, nomme le Sinai (Deut., xxxiii, 2) : « Iahve arrive

1. Voir plus haut, p. 19.

du Sinai, il se lève du côté de Seir, il éclate des montagnes de Pharan, il vient de Meribath-Kadesh [1]... » Dans ces passages, dont celui de Habaquq, III, 3, est une réplique lointaine [2], tous les termes géographiques sont bien clairs. *Seir* et *Edom*, comme il est indiqué à plusieurs reprises dans la Bible, désignent la même région, l'Edom historique limité au nord par la Palestine et à l'est par l'Arabah [3]; *Seir* est le vieux nom, celui des occupants du sol à l'époque antéhébraïque, ces *Ḥorites, fils de Seir,* que l'invasion édomite refoula ou recouvrit [4]. *Pharan*, dont il a été question au cours du § I ci-avant, couvre du côté du sud, comme on sait, un domaine plus vaste, jusqu'au centre au moins de la péninsule de Tôr, mais peut être considéré au nord comme défini de la même manière que Seir, par le O. Arabah et le territoire palestinien. *Kadesh,* enfin, ou *Meribath-Kadesh*, est l'oasis souvent nommée dans la Bible et aujourd'hui bien reconnue (Ain Gadis), cette porte de la Palestine méridionale qu'on rencontre au sortir de la grande steppe de Pharan-Seir-Edom.

Il résulte de là que pour le vieux poète de Debora et pour l'auteur de la Bénédiction, Iahve arrivant du Sinai se montre dans la direction de Kadesh et du désert qui limite la Palestine au sud et forme l'arrière-plan de Kadesh. Il n'en résulte pas autre chose, et les textes en question ne nous apprennent pas si le point de départ de Iahve est à plus ou moins grande distance au sud ou au sud-est, en Arabie comme beaucoup de modernes le prétendent, ou plus près de Kadesh, dans le Seir-Edom compris entre Kadesh et l'Arabah, ou enfin, comme certains croient le comprendre, aux portes de Kadesh ou à Kadesh même. On élimine en partie l'incertitude en faisant intervenir la remarque évidente de Winckler, constatant qu'à l'époque la plus ancienne la résidence du dieu ne peut avoir été conçue comme très éloignée de celle du peuple, c'est-à-dire de la frontière méridionale de la Palestine, et que le Sinai, par suite,

1. *Meribath-Kadesh* facile à rétablir dans le texte altéré. La correction est faite depuis longtemps par Wellhausen; v. *Proleg.*, 5e éd., p. 349.

2. « Dieu vient de *Theman*, le Saint (*Kadesh*) éclate des montagnes de *Pharan*. » *Theman* est une partie d'Edom (Gen., XXXVI, 11, 15), de sorte que comme indications géographiques on n'a rien de plus ni de moins, ici, que dans les deux passages anciens.

3. Sur l'emplacement de *Seir*, cf. Lagrange dans *Rev. Biblique*, 1899, p. 374 suiv., où l'auteur réfute utilement la thèse d'après laquelle le mont Seir serait situé à l'est du O. Arabah.

4. V. le résumé bibliographique d'Is. Lévy dans *Sphinx*, IX (1906), p. 80 et n. 2, et en dernier lieu Is. Lévy, *Les Ḥorites, Edom et Jacob* etc., dans *Rev. des Et. Juives*, LI (1906), p. 32-51. Nous aurons à parler des Ḥorites plus loin (même §).

doit être placé dans le désert au sud de Kadesh et à petite distance. Il est curieux de remarquer qu'Holzinger, en raison de ce qu'on sait sur Kadesh et la tradition primitive de la révélation de la Loi, conclurait sans hésitation que le Sinai est à Kadesh, s'il n'y avait que l'indication de Debora avec *Seir* et *Edom*, mais que l'énumération *Sinai-Seir-Pharan-Kadesh* le trouble, comme si cette liste de noms définissait un itinéraire, supposant entre Sinai et Kadesh une certaine distance; il n'en est rien cependant, car *Seir* et *Pharan* désignent le même territoire, que *Kadesh* limite sur la frontière palestinienne, et pour le Judéen qui parle, ces trois termes définissent une seule et même chose, le point de l'horizon où surgit le dieu, son arrivée du sud.

Est-ce à dire que dans la conception correspondante, le Sinai est à Kadesh même? Non, sans doute, car alors Seir, Edom, Pharan, c'est-à-dire l'arrière-plan de Kadesh, ne seraient pas évoqués. *Non loin de la frontière palestinienne* est la formule à laquelle on peut, avec Winckler, se tenir. Mais on possède un moyen de recherche d'un tout autre ordre, qui ne fournira pas, à vrai dire, de précision plus grande au point de vue de la localisation géographique, mais présente sur les considérations précédentes l'avantage d'une relation beaucoup plus étroite avec la nature intime du problème : la détermination de la *patrie du beau-père de Moïse*.

Les considérations de cet ordre, elles aussi, sont pratiquées depuis longtemps, et tous ceux qui mettent le Sinai en *Midian*, depuis Wellhausen jusqu'à Ed. Meyer, font ainsi parce que le beau-père de Moïse, dans l'une des traditions que J a recueillies, est appelé *prêtre de Midian* (Ex., II, 16), et que cette dénomination se réfère, ils l'admettent, au sacerdoce de Iahve du Sinai. Mais pourquoi *prêtre de Midian* doit-il être compris comme s'il y avait *prêtre du Sinai?* Les adeptes de la théorie *Sinai-Midian* n'ont jamais posé la question, et raisonnent sur la relation affirmée comme sur une sorte d'axiome. Ils n'ont pas tort de la considérer comme exacte, et nous les suivrons dans cette voie, mais pas avant d'avoir nettement compris ce qui nous y autorise. Or, lorsqu'on sépare, comme le font Baentsch[1] en 1900 et Meyer[2] en 1906, les fragments enchevêtrés de J et de E qui forment actuellement Ex., II-IV et dont la remise en ordre permet de rétablir presque complètement l'une et l'autre version en ce qui concerne la fuite de Moïse au désert, le récit de la manifestation divine et de la mission

1. Baentsch, *Ex.-Lev.*, p. 14-34.
2. Ed. Meyer, *Die Israeliten*, p. 5 suiv.

reçue d'aller chercher le peuple en Égypte, on arrive à voir que dans J, à qui appartiennent exclusivement les noms de *Midian* pour le pays (Ex., II, 15, 16, IV, 9) et de *prêtre de Midian* pour le beau-père (Ex., II, 16), la montagne divine n'est évoquée ni directement, ni par l'allusion la plus fugitive, de sorte que si on n'avait que la seule relation de J, il serait impossible de soupçonner entre Midian et Sinai un rapport quelconque. Mais dans E, par contre, où le beau-père s'appelle *Ietro* (Ex., III, 1, IV, 18) et où le nom du pays n'est pas donné, on apprend que ce beau-père de Moïse a sa résidence près de la *montagne de Dieu, le Horeb* (Ex., III, 1). Cela étant, on peut *raisonner sur J d'après E*, en vertu d'analogies de signification inévitables et certaines. Le beau-père de Moïse, indigène du désert, et la montagne de Iahve, sont deux objets également connus de J et de E, nommés différemment, il est vrai, mais d'importance si grande qu'il n'est pas possible que de J à E se produise une différence notable dans les fonctions qui leur sont assignées par le récit. Si dans E, comme on vient de le voir, le beau-père habite auprès de la montagne divine, ce n'est pas une rencontre fortuite, mais une situation nettement voulue par le narrateur, et dès lors on peut admettre, bien que cela ne soit dit en aucun endroit du récit de J, que dans J les choses étaient ordonnées de la même manière. Mais si la montagne, dans J — *Sinai* de cette version — est également la demeure du beau-père, il devient évident que le titre de « prêtre » que porte le beau-père a rapport au sacerdoce de Iahve de la montagne, et l'on peut même induire alors, par réaction de J une fois expliqué sur E, que Ietro, lui aussi, était prêtre de Iahve de la montagne — *Horeb* — dans la tradition de E.

Nous le répétons, il n'est pas d'autre moyen de justifier la mise en relation du beau père de Moïse, dans J, avec le Sinai. En réalité, on le sent bien, cette relation est impérieusement nécessaire parce que le beau-père ne représente plus rien s'il ne représente le culte du Iahve de la montagne sacrée, en opposition et en liaison avec le culte du Iahve de Kadesh, que représente Moïse. Nous admettons cette interprétation bien plutôt comme nécessaire que comme démontrée, malgré le raisonnement par analogie qui précède. Remarquons, maintenant, que ce raisonnement ne suppose en aucune manière l'identité *topographique* du Sinai de J avec le Horeb de E dans les conceptions des rédacteurs, mais seulement l'identité de la relation où sont ensemble le beau-père et la montagne ; et aussi, en ce qui concerne J, que la figure en relation avec le Sinai n'est pas celle du *prêtre de Midian* d'une tradition

particulière, mais celle du *beau-père de Moïse*, quels que soient le nom et la patrie que lui assignent plusieurs traditions voisines.

Ce sont les indications de ces traditions différentes que nous allons réunir sous nos yeux maintenant, pour voir dans quel pays elles situent le beau-père, c'est-à-dire la montagne. Il n'y aura aucun inconvénient à envisager en même temps les traditions recueillies par J et celles qu'on trouve dans E, ce qui nous permettra de constater l'identité ou la divergence des conceptions topographiques des deux documents en ce qui concerne la montagne.

Commençons par J. En premier lieu, mention d'un *prêtre de Midian* anonyme, une seule fois, Ex., II, 16 : lorsqu'on trouve l'épithète *prêtre de Midian* accolée au nom de Ietro dans le texte de E de III, 1, et XVIII, 1, elle constitue évidemment une sorte de glose, due au compilateur de JE, et tendant à indiquer que *Ietro* et le *prêtre de Midian* sont une seule personne. Dans le même esprit, les Septante écriront « Ιοθορ, prêtre de Midian » au verset précité II, 16, où l'hébreu, conservé dans la forme orginale de J, dit seulement « prêtre de Midian ». Même phénomène de contamination dans un but d'identification, mais plus ancien que JE et accompli dans l'intérieur du document J, dans Nombr., X, 29, où le beau-père apparaît sous la dénomination de *Hobab ben Reouel, Midianite* : il a été signalé plusieurs fois [1] qu'à cet endroit *Midianite* est substitué, par assimilation avec Ex., II, 16, à l'épithète *Kainite* qui accompagnait primitivement le nom de Hobab comme il a lieu dans d'autres endroits que nous allons voir. Avant d'y arriver, observons encore que ce *Hobab ben Reouel* de Nombr., X, 29, est l'origine d'une autre intercalation de commentaire dans l'intérieur de J, celle d'Ex., II, 18, où à peu de distance de *prêtre de Midian* de II, 16, le beau-père apparaît sous le nom de *Reouel* sans autre qualification [2].

Que représente Hobab ? La forme tout à fait primitive de la tradition à laquelle il appartient se rencontre sans doute dans Jug., I, 16, où il est parlé, non même de Hobab, mais de *Kain, beau-père de Moïse*. Ces deux noms de *Hobab* et de *Kain* que porte le beau-père dans Nombr., X, 29, et Jug., I, 16, permettent en effet de restituer en toute certitude, dans Jug., IV, 11, *Hobab le Kainite* au lieu de *Heber*

1. Budde, comm. de *Jug.*, à propos de Jug., I, 16 ; von Gall, *Altisr. Kultst.*, p. 8.

2. Von Gall, *Altisr. Kultst.*, p. 8 ; Holzinger, *Numeri*, p. 40 ; Baentsch, *Ex.-Lev.*, p. 15. — Comme *Hobab ben Reouel* de Nombr., X, 29, est la seule explication possible de *Reouel* d'Ex., II, 18, je ne comprends pas comment Meyer (*Die Israeliten*, p. 91) peut vouloir que *Hobab ben Reouel*, à cette place de Nombr., soit de rédaction postérieure.

le Kainite que porte le texte altéré (חבר, faute de copie pour חבב) : Hobab est donc essentiellement du peuple de Kain. La même chose est encore répétée par la glose qui accompagne la mention précitée de Jug., IV, 11, glose ancienne, d'ailleurs, et qu'on peut considérer comme appartenant à un commentaire de J ; mais le texte, à cet endroit, est très altéré et demande à être examiné avec attention. Dans son état actuel, il porte : « Haber (חבר, v. un peu plus haut) le Kainite se sépara de Kain, des fils de Oohab (ווהב), beau-père de Moïse. » Dans la dernière partie de la phrase, la restitution de ווהב en חבב est presque évidente ; mais חבר, immédiatement avant, étant déjà restitué en חבב, il en résulterait un non-sens flagrant, « Hobab... se sépara... des fils de Hobab », si l'on n'observait que la mention finale « fils de Hobab, beau-père de Moïse » est une glose explicative rattachée au mot *Kain* qui précède [1]. La phrase primitive, dans sa rédaction correcte, est : « Hobab le Kainite se sépara de Kain » ; nous y reviendrons un peu plus loin à propos de Kain, ainsi qu'au rôle singulier que joue Hobab le Kainite dans la suite du même chap. Jug., IV, où il reparaît, son nom écrit trois fois חבר (vv. 17, 21) par suite de la même faute de copie qu'au v. 11.

On trouve trace dans J, en résumé, de deux traditions sur l'origine du beau-père de Moïse, la tradition de *Midian* et la tradition de *Kain* ; elles se manifestent, dans le détail, de la manière suivante :

Tradition de Midian : Ex., II, 16 : Le *prêtre de Midian*, beau-père de Moïse.

Tradition de Kain :
- Jug., I, 16 : *Kain, beau-père de Moïse.*
- Jug., IV, 11 : *Hobab le Kainite* (et dans la glose : *Hobab, beau-père de Moïse*).
- Nombr., X, 29 : *Hobab ben Reouel* [, *Kainite*], beau-père de Moïse.

Dans E, la tradition est par contre tout à fait uniforme, et toutes les fois que le beau-père apparaît (Ex., III, 1, IV, 18, XVIII, 1), il s'appelle invariablement *Ietro* sans nulle qualification autre : rappelons que l'épithète de *prêtre de Midian*, dans III, 1 et XVIII, 1, lui fut imposée, par assimilation avec Ex., II, 16, de J, par le compilateur de JE ou un commentateur de la compilation. En somme, les deux traditions de J et la tradition unique de E fournissent, pour

1. La restitution de *Oohab* en *Hobab* et la séparation de la glose postérieure sont déjà faites par Meyer, *Israeliten*, p. 90, n. 2. Il semble par contre que dans la première partie du verset, la plus ancienne, Meyer ne voie pas, comme il le faudrait, la nécessité de corriger *Heber* en Hobab (*Israeliten*, p. 396).

déterminer la patrie du beau-père, un certain nombre de noms de peuples ou de personnages dont les significations se manifesteront concordantes ou discordantes, et dont voici la collection complète :

J	tradition A...	Midian.
	tradition B...	Kain, Hobab, Reouel.
E.....		Ietro.

Nous allons les étudier successivement.

Kain. — On lit, dans l'histoire de la campagne de Saül contre les Amalécites (I Sam., xv), que Saül, avant le combat, somma les Kainites qui se trouvaient dans les rangs ennemis de faire défection, leur disant (v. 6) : « Allez-vous-en, retirez-vous du milieu d'Amaleq... car tu as été le bienfaiteur d'Israël lors de la sortie d'Égypte. — Alors Kain se retira du milieu d'Amaleq. » Ce passage capital fournit la clef de tout ce qui concerne Kain. C'était un clan amalécite qui passa dans le camp d'Israël au temps des premières guerres royales et fut considéré à cause de cela, par les historiens, comme l'ancien et précieux ami des temps difficiles. *Kain, beau-père de Moïse,* est présent à la pensée du rédacteur lorsqu'il fait dire aux Kainites par Saül : « Retirez-vous, je ne veux point vous frapper comme ennemis, car vous fûtes les amis d'Israël lors de sa sortie d'Égypte » ; mais il est aisé de se rendre compte que si l'on choisit Kain pour être le beau-père de Moïse, lorsqu'il fallut trouver à Moïse une parenté de cet ordre parmi les tribus du désert, c'est précisément en raison du souvenir historique de l'alliance qui s'était conclue entre Israël et Kain au cours de la guerre amalécite. Par une transposition naturelle, on imagina que cette adhésion de Kain à Israël remontait au temps même de Moïse, et c'est ainsi que prit naissance, après celui de l'épisode de la guerre de Saül qu'on vient de voir, le curieux récit dont les fragments disloqués se retrouvent dans Nombr., x, et Jug., i.

La scène se passe à Kadesh, comme tout ce qui concerne l'histoire du peuple au désert dans la tradition primitive de J : — (Nombr., x, 29) Moïse dit à *Hobab ben Reouel* [*le Kainite*], *son beau-père :* Nous partons pour nous rendre au lieu que Iahve doit nous donner ; viens avec nous, et nous te comblerons de biens... (30) Hobab lui répond : Je n'irai point avec vous, je retournerai dans mon pays... (31) Ne nous abandonne pas, insiste Moïse, nous avons besoin de toi comme guide dans le désert, (32) et pour prix de tes services nous te ferons participer à toutes nos acquisitions. — Le

Kainite, de toute évidence, se laisse enfin fléchir et donne son concours au peuple. Cette fin de l'histoire a-t-elle disparu, comme le croit Holzinger [1], supprimée par un rédacteur que choquait ce grand besoin de secours où Moïse s'était trouvé ? Nullement, car on la retrouve, cette fin, projetée à grande distance au milieu d'un texte avec lequel elle est absolument incohérente : elle est constituée par le passage cité un peu plus haut de Jug., IV, 11, dont le texte, débarrassé des gloses postérieures et corrigé comme nous l'avons expliqué, donne simplement : « ...Et Hobab le Kainite se sépara de Kain... et résida près de Kadesh. » La cohésion est parfaite avec le début de l'histoire, qui explique aussi, comme on voit, le détail incompréhensible autrement de la *séparation du Kainite d'avec Kain :* car c'est Hobab seul qui, dans l'esprit de l'anecdote, était l'objet des instances de Moïse et pour satisfaire Moïse, il se sépare de son peuple. Le rédacteur, évidemment, a complètement perdu le sens historique véritable. Pourtant, sa phrase : « Hobab le Kainite se sépara de Kain » rappelle la phrase historique de I Sam , XV, 6 : « Kain se retira du milieu d'Amaleq », d'une manière beaucoup trop caractéristique pour n'en pas être inspirée. C'est qu'en fait, l'épisode transposé à l'époque de Moïse est un décalque fidèle de l'épisode de la guerre de Saül, dont I Sam., XV, 6, ne forme que le commencement, et dont la conclusion, tout à fait parallèle à celle de la version dérivée de Jug , IV, 11, se retrouve dans le passage non moins connu de Jug., I, 16, très claire, bien que défigurée de la manière la plus bizarre par l'incompréhension des compilateurs. Le texte, altéré en outre, a été rétabli par Hollenberg [2] et donne alors ce qui suit : « Et les enfants de Kain, beau-père de Moïse, montèrent de la ville des palmiers, avec Juda, dans le désert d'Arad dans le Négeb [3] ; et il alla et demeura avec Amaleq. » Meyer, déjà, a indiqué [4] qu'au début du verset il faut restituer *Kain* au lieu de *Bne Kain*, qui est de rédaction postérieure ; de même, nous n'hésitons pas à supprimer de la version primitive les mots *beau-père de Moïse* qui n'ont que faire ici s'il s'agit, comme il paraît clair, de la suite de l'histoire du temps de Saül. On remarque, d'autre part, la contradiction des deux assertions : « Kain vint avec Juda » et « Kain demeura avec Amaleq », ainsi que le manque de toute relation entre le domaine géographique de Juda et le désert d'Arad, dont la men-

1. Holzinger, *Num.*, p. 40.

2. Hollenberg, dans *ZATW*, I (1880), p. 102 ; cf. sur le même sujet Ed. Meyer, même vol., p. 137, et *Israeliten*. p. 393-394.

3. On peut comprendre aussi, peu différemment : « dans le désert du sud d'Arad ».

4. Ed Meyer, *Israeliten*, p. 90, n. 2.

tion se rapporte bien plutôt à Amaleq ; il n'y a pas là toutefois, comme Meyer le suppose [1], une maladresse de rédacteur superposant les situations où se sont successivement trouvés les Kainites, avant et après la guerre de Saül, mais simplement un cas de déplacement ultérieur d'une phrase. C'est ce dont rendra compte plus clairement le petit tableau qui suit, dans lequel nous restituons, parallèlement, le texte historique de l'épisode de la guerre de Saül et celui de l'histoire dérivée attribuée au temps de Moïse.

TEXTE HISTORIQUE	LÉGENDE PARALLÈLE ET DÉRIVÉE
I Sam., xv, 2-5. Début des opérations contre Amaleq.	
Jug., i, 16 *b*. [Et Kain était] au désert d'Arad dans le Negeb (ou *du sud d'Arad*), et il demeurait avec Amaleq.	
I Sam., xv, 6. Et [Saül] dit aux Kainites : Allez, partez, sortez d'entre Amaleq, de peur que je ne te détruise avec lui ; *car tu as agi amicalement avec tous les fils d'Israel lorsqu'ils montèrent d'Égypte* [2]. Alors Kain se retira d'entre Amaleq.	Nomb., x, 29. Moïse sollicite Hobab 30. Hobab refuse. 31-32. Moïse insiste.
Jug., i, 16 *a*. Et Kain monta de la ville des palmiers, en haut, avec Juda.	Jug., iv, 11. Et Hobab le Kainite se sépara de Kain, et dressa ses tentes jusqu'à la vallée de Sennim, qui est près de Kadesh.

Ces deux histoires, l'originale et la dérivée, ont été, comme on voit, victimes de fragmentations analogues. On ne comprend pas pourquoi la fin du premier texte est venue se perdre en Jug., i, au milieu des guerres chananéennes, ni pourquoi la fin du deuxième fut empruntée, avec le nom de Hobab le Kainite, pour jouer un rôle dans l'histoire de Jahel et de Sisera : peut-être fallait-il au narrateur que le chef chananéen fût mis à mort par un ami d'Israël ? Dans l'état actuel du récit, en tout cas, c'est dans la tente de Jahel, femme de Hobab le Kainite [3], que le Chananéen se réfugie (Jug., iv, 17, 21), et cette étrange circonstance, sans doute intro-

1. Ed. Meyer, *Israeliten*, p. 393-394.

2. La phrase en italiques est le commentaire explicatif postérieur, introduit sous l'influence de la légende dérivée une fois créée.

3. Pour la correction de חבר en חבב, ici comme au v. 11 du même chapitre, v. ce qui est dit plus haut à propos des mentions diverses du nom de Hobab.

duite dans l'histoire en premier lieu, paraît être celle qui exigea, pour être expliquée, l'intercalation un peu plus haut du passage du v. 11.

Pour compléter ce tableau du Kain biblique, il reste encore à considérer le rôle qu'il joue dans la forme primitive de la légende de Kain et d'Abel. Cette histoire de frère meurtrier n'avait pas, à l'origine, la signification grandiose et terrible que le compilateur ancien paraît avoir voulu lui donner et qu'y trouve, en tout cas, le lecteur moderne. C'était une très simple histoire tendant à expliquer par quelle disgrâce Kain avait été condamné à mener à perpétuité la vie farouche des nomades [1] ; Kain y est conçu, comme on voit, dans sa situation primitive de clan bédouin, et cela montre que la légende est antérieure à l'époque où Kain, détaché d'Amaleq, devint un allié d'Israël. Beaucoup plus tard, lorsqu'on rédigea pour la première fois la Genèse, cet épisode de signification très limitée eut la fortune singulière d'être placé aux premières pages du livre, immédiatement après l'histoire du premier couple humain, et le sens original s'oblitéra immédiatement, car Kain, seul survivant des deux frères, est bien forcé d'assumer le personnage d'ancêtre du genre humain, ce qu'on voit dans Gen., IV, 17 suiv. Le résultat final est que ce Kain de la Genèse n'a plus rien de commun avec l'Amalécite, dont la malédiction faisait l'objet de la légende primitive.

Au point de vue de la localisation de Kain, qui est le résultat auquel nous voulons arriver, il faut retenir de tout ce qui précède que Kain est un clan d'Amaleq, connu pour s'être séparé de ses congénères au début de la période royale d'Israël et avoir pris résidence, comme dit Jug., IV, 11, *près de Kadesh*. Pour terminer cette information, il nous faut voir maintenant ce qu'était Amaleq.

Contrairement à ce qui a lieu pour Kain lui-même, nous sommes très exactement renseignés par la Genèse sur l'ascendance d'Amaleq, fils d'Éliphaz, le fils aîné d'Ésaü, et de Timna, fille de Seir [2] : Amaleq est donc un bâtard édomite-horite. Cette image généalogique n'est pas la seule qui exprime le croisement, sur le plateau du Seir, de l'ancienne race des aborigènes de l'époque antéhébraïque, les *Ḥorites, fils de Seir* [3], avec la race des conquérants édomites ; on sait qu'Ésaü,

1. Le texte de la légende primitive comprend Gen., IV, 3-5, 8-12, 16. Les vv. 6-7 sont très postérieurs, et 13-15, intercalé, tend à expliquer l'origine du *signe de Kain*.

2. Gen., XXXVI, 12, à quoi cf. 22.

3. Le tableau des clans ḥorites dans Gen., XXXVI, 20-30 ; mentionnés en outre, comme occupants anté-édomites du Seir, dans Gen., XV, 6, et Deut., II, 12, 22. De très rares

de la même manière, a pour femme Oholibama, fille d'Ana, fils de Sebeon, fils de Seir[1]. Il est remarquable qu'en ce qui concerne Amaleq, qui comprend Kain, nous soyions immédiatement renvoyés ainsi aux deux termes *Édom* et *Seir*, qui servent anciennement, comme nous savons, à définir la direction d'où surgit Iahve[2]. Mais nous avons sur Amaleq des renseignements de caractère plus direct et proprement historique. Des mentions de Nombr., XIII, 30, et XIV, 25, il résulte clairement qu'Amaleq habite les confins méridionaux de la Palestine, et qu'il est le premier peuple auquel Israël se heurtera dans son entreprise de conquête. Dans le second passage, ainsi que dans le récit de la bataille malheureuse qui remplit la fin du même chapitre, Nombr., XIV, 39-45, *Amalécites* et *Chananéens* sont considérés ensemble et sont victorieux ensemble à *Horma* (v. 45) : le nom de cette place donne la clef de la confusion dont ce récit est le résultat, car c'est à *Horma* que dans le récit de J, en une autre circonstance, fut battu *Arad, roi des Chananéens, qui habitait vers le sud* (Nombr., XXI, 1, etc.); l'histoire de la bataille chananéenne à Horma fut mise en relation, plus tard, avec celle du combat que les Amalécites vinrent livrer aux Israélites à Raphidim (Ex., XVII, 8-14), et comme ce dernier épisode appartient certainement à E, on voit que la fusion qui produisit le récit de Nombr., XIV, ne peut être antérieure aux dernières couches de E. Dans l'élément original de E que nous a conservé Ex., XVII, on ne trouve aucune indication sur la situation de Raphidim, et l'on ne peut rien induire à ce sujet en raison de l'extrême imprécision où la topographie du voyage au désert était tombée, comme nous verrons, sous la main du rédacteur de E. Les mentions tout d'abord citées de Nombr., XIII et XIV, suffisent à montrer, cependant, que le domaine d'Amaleq est, sinon au nord de Kadesh comme le comprend Meyer[3], du moins dans le désert aux abords de cette place; et cela est confirmé par Gen., XIV, 7, qui, par la manière dont est détaillé l'itinéraire de l'invasion élamite, exprime clairement le voisinage de Kadesh et des Amalécites.

mentions du nom des Ḥorites, en Palestine, paraissent indiquer que dans ce pays comme en Seir ils formaient l'élément antéhébraïque de la population : v. ce que dit à ce sujet Ed. Meyer, *Israeliten*, p. 331-336. Pour l'histoire des origines d'Édom et de la conquête édomite du Seir, v., en dernier lieu, Is. Lévy, *Les Ḥorites, Édom et Jacob dans les monuments égyptiens*, dans *Rev. des Études juives*, LI (1906), p. 32 suiv.

1. Gen., XXXVI, 14, 20, 24, 25.

2. Rappelons que Jug., V, 4, dit *Édom* et *Seir*, et Deut., XXXIII, 2, *Seir*, *Pharan* et *Kadesh*; Habaquq, III, 3, de même, parle de *Theman*, qui est un clan édomite (Gen., XXXVI, 11, 15), de *Kadesh* (mal compris) et de *Pharan*.

3. Ed. Meyer, *Israeliten*, p. 389.

Qu'Amaleq habite le désert immédiatement au sud de la Palestine, cela ressort encore des récits des guerres entreprises contre eux par Saül (I Sam., xv) et David (I Sam., xxvii, 8, xxx, 1 suiv. ; c'est au chap. xxx de I Sam. (v. 15 suiv.) qu'apparaît le plus en évidence le caractère de pillards redoutables qu'étaient les Amalécites, et les raisons de la haine mortelle que les Israélites de l'époque historique avaient vouée à ces Bédouins pour leurs déprédations ; et l'on comprend mieux, après cela, les promesses d'extermination dont le rédacteur de E fait suivre le récit de la bataille de Raphidim (Ex., xvii, 14, 16).

Amaleq ne nous intéresse ici qu'au point de vue de sa localisation, et parce qu'à l'origine il comprenait Kain. Notons donc en résumé qu'Amaleq habite la marche désertique du sud de la Palestine et les abords de Kadesh ; son nom représente exactement le Bédouin d'Édom-Seir, le bâtard édomite-ḥorite de la généalogie de la Genèse, gent hostile et redoutée dont Kain se détacha pour venir à Israël au temps des premières guerres royales.

Hobab. Reouel. — Le nom de Hobab, qui ne se rencontre dans la Bible que pour désigner *Hobab le Kainite* ou le beau-père de Moïse, ne fournit pas de moyen supplémentaire de localisation géographique. Il n'en est pas de même de *Reouel*, qui est un fils d'Ésaü d'après Gen., xxxvi, 10, 13, 17, et I Chron., i, 35, 37. Avec ce nom, nous retrouvons donc simplement Édom, c'est-à-dire l'ancêtre hébreu d'Amaleq-Kain ; nous avons une vérification, non un renseignement nouveau.

Ietro. — Le nom, en dehors de l'histoire de Moïse, se rencontre trois fois dans la Bible, une fois comme ismaélite, sous la forme *Ieter* (I Chron., ii, 17, I Rois, ii, 5) ou *Ietra* (II Sam., xvii, 25), une autre autre fois dans la liste généalogique d'Ismaël de Gen., xxv, où l'on trouve (v. 15) *Ietur* parmi les fils d'Ismaël, une fois enfin dans la liste plusieurs fois citée plus haut des clans ḥorites, sous la forme du nom de *Ietran*[1] (Gen., xxxvi, 26, I Chron., i, 41), fils de Dison, fils de

1. La modification de la désinence, de *Ietro* ou *Ietra* à *Ietran*, n'a rien d'anormal ; le *Alwan* ḥorite de Gen., xxxvi, 23, répond de même au *Alwa* édomite de 40 du même chap., le *Bilhan* ḥorite du même chap. est identique à *Bilha* de Gen., xxix, 29, xxx, 3, 4, 7, servante de Rachel et concubine de Jacob (v. à ce sujet Dillmann, *Genesis*, p. 387, et Stade, *Geschichte*, I, p. 146, n. 1), et l'on se rappelle, pour l'avoir vu au § I ci-avant à propos de *Pharan*, que le même nom reparaît plus tard sous la forme *Phara*. De manière tout à fait analogue le nom du port du fond du golfe d'Akaba, depuis les plus anciens géographes grecs jusqu'au viie siècle de notre ère, oscille sans se fixer entre les formes du type *Aila* et celles du type *Ailan* (voir R. Weill, *La presqu'île du Sinaï*, 1908, p. 109).

Seir. *Ietro* de E est donc ḥorite ou ismaélite. La première indication se confond avec l'une de celles qu'on possède sur le Kain (Amaleq) de J, car Amaleq est de croisement édomite-ḥorite. Quant à l'indication d'Ismaël, elle nous conduit chez un peuple analogue en tous points à Amaleq, qui habite le *désert de Pharan* (Gen., XVI, 12, XXI, 20) ; il est fils d'Abraham et de cette Hagar, « Égyptienne », dont la mention soulève des problèmes non encore définitivement résolus [1]. Son domaine, *Pharan,* est plus vaste vers le sud que celui d'Amaleq, qui confine plus précisément à la Palestine méridionale, mais Pharan s'étend certainement jusqu'aux abords de Kadesh et sur une bonne partie du Seir, de sorte qu'au point de vue territorial, Amaleq et Ismaël se recouvrent au moins en partie. Malgré l'analogie des deux races dans la Bible, on croit comprendre que leurs noms ne désignent pas absolument la même chose, et qu'Ismaël est un terme de portée plus générale dans l'étendue du plateau égypto-arabe; c'est ce qu'exprime l'image généalogique qui rattache à Abraham, par Hagar et Ismaël, tous les Bédouins du Sud jusqu'au O. Arabah, — de même qu'on fera également remonter à lui, par Khatoura, un autre vaste groupe de tribus arabes orientales, – tandis qu'Amaleq, plus circonscrit, est considéré comme parent plus proche, arabe (ḥorite) seulement pour moitié, et pour l'autre moitié édomite, c'est à dire descendant d'Isaac.

Avec le nom de Ietro, qu'il soit ḥorite ou ismaélite, nous retrouvons donc des indications territoriales peu différentes de celles que fournit la considération de Kain-Amaleq et de Reouel ; elles se résument, ici, dans les deux termes de *Seir* et *Pharan*, ceux même dont fait usage le vieux rédacteur de la Bénédiction de Moïse pour définir la direction de la venue de Iahve.

Midian. — Jusqu'ici les diverses désignations examinées, relatives

1. H. Winckler observe (*Das nordarabische Land Musri*, dans *Altor. Forsch.*, I, 1893, voir p. 30-37) que tout ce qui intéresse Hagar et son fils se passe au désert, et qu'il est impossible que cette *femme de Misr* ait rien de commun avec l'Égypte : c'est un de ses arguments les plus forts à l'appui de ce que le *Misr* biblique, dans le sens primitif du terme, n'était pas l'Égypte, mais le désert à l'est de l'isthme. Sur le point particulier de Hagar, Ed. Meyer réfute Winckler avec moins de véhémence qu'ailleurs (*Israeliten*, p. 456), et il se rencontre presque avec lui, partant d'un autre point de vue, lorsqu'il incline (*ib.*, p. 326-328) à reconnaître Hagar dans les *Hagariim*, Αγαρηνοι, Αγαραιοι de I Chron., VI, 10, 19-20, avec qui Ruben eut à combattre au temps de Saül et qu'il faut chercher quelque part en arrière d'Ammon et de Moab. Une rencontre de noms fortuite entre *Hagar* et les *Hagaréens* historiques est cependant possible. Ces Hagaréens, d'autre part, sont-ils identiques au peuple voisin du golfe d'Aïla, *Agraioi*, *Agrees*, *Agra*, *Egra*, *Haegra*, dont on trouve mention chez Eratosthènes, Strabon, Denys Périégète, Pline et Ptolémée? On n'ose répondre.

au beau-père de Moïse, qu'elles proviennent de J ou de E, nous ont conduits aux abords de Kadesh, en Seir, en Pharan, c'est-à-dire dans le désert qui confine au sud de la Palestine et que limite à l'est le grand fossé d'Arabah. La dernière dénomination du beau-père dans J, celle de *Midian*, a-t-elle rapport elle aussi à la même région ? Ce n'est pas, nous le savons, l'opinion la plus généralement acceptée depuis Wellhausen. Ed. Meyer, après avoir constaté [1] le rattachement artificiel et tardif à Abraham, par sa dernière femme Khatoura, de Midian et d'un certain nombre d'autres peuples du désert (Gen., xxv, 1-4), persiste après beaucoup d'autres à identifier Midian avec le *Madian* historique des géographes arabes. Ce Madian, nous apprennent-ils, est une localité du rivage de la mer Rouge, où Moïse abreuva les troupeaux de Schouaïb [2] et où il établit sa résidence [3] ; c'est une « ville du peuple de Schouaïb, de la lignée de Madian, fils d'Abraham [4] » ; elle est à six jours de route de Tabouk et sur la même latitude [5]. L'emplacement précis de la ville a été retrouvé par Burton [6] et par Beke, qui a constaté [7] la survivance du nom et la persistance de la tradition de l'identité avec le Midian biblique, dans le district de Makna, sur le bord oriental du golfe d'Akaba. Makna, *qui s'appelle aussi Midian*, d'après les indigènes, est à 130 kilom. environ du fond du golfe ; à quelques kilom. de distance à l'est existe une oasis de *Moghair Schouaïb* [8], la « grotte de Schouaïb », où les Arabes montrent *le lieu où le prophète Moïse priait Dieu*, la « mosquée de Moïse », ruine d'un édifice qui appartenait certainement à la ville connue des écrivains du moyen âge. Il est bien évident que dans ce nom et dans cette tradition, née de la rencontre des noms de *Midian* et de *Madian*, il n'y a rien de plus respectable que dans d'autres tra-

1. Ed. Meyer, *Israeliten*, p. 312-314.

2. Evidemment la transcription du nom biblique Hobab.

3. Istachri, dans A. D. Mordtmann, *Das Buch der Länder* etc., p. 10 ; Edrisi, dans A. Jaubert, *Geogr. d'Edrisi*, I, p. 333 ; Yakoût, éd. Wüstenfeld, IV, p. 451 ; Ibn el Ouardi, dans de Guignes, *Notices et Extraits des mss.*, II (1789), p. 42, et Hylander, *Operis Cosmographici Ibn el Vardi* etc., 1823, p. 79 ; Macrizi, *Descr. hist. et géogr. de l'Égypte*, trad. Bouriant, dans *Mém. miss. arch. franç. Caire*, XVII (1895), p. 537.

4. Macrizi, *loc. cit.*

5. Istachri et Yakoût, *loc. cit.*

6. Burton, *The Gold-Mines of Midian*, 1878, p. 331.

7. C. T. Beke, *Discoveries of Sinai in Arabia and of Midian*, 1878, p. 338-351.

8. Burckhardt, dans sa carte d'Arabie (*Travels in Arabia*), inscrit *Moghair-Shaib* à la place de Makna ; cf., pour Makna, les cartes de la péninsule sinaïtique qu'on trouve dans diverses éditions de Baedeker. — Moghair Schouaib = Makna = Madian, à 130 kilom. au sud du fond du golfe, sont à *6 jours* de distance d'Akaba, et non *6 milles* comme le dit par erreur Ed. Meyer (*Israeliten*, p. 312).

ditions qui mettent, par exemple, un *ouadi Schouaïb* au pied du G. Mousa, à proximité immédiate de Sainte-Catherine.

Le nom du Madian arabique, cependant, est authentique et fort ancien, car Ptolémée (VI, 7, 2, VI, 7, 27) le mentionne déjà dans la même région, sous la forme *Modiana*, *Madiama*. Ptolémée, naturellement, n'est pas suspect de chercher des identifications avec les localités bibliques. Mais parmi les écrivains anciens qui connaissent la Bible, Josèphe et Eusèbe, suivis par Étienne de Byzance, fixent leur attention sur le Midian de l'histoire de Moïse, et ils sont d'accord, dit Ed. Meyer, pour l'identifier avec le Madian oriental de la côte d'Arabie. Or, cette assertion de Meyer n'est pas exacte, comme il a été établi par Is. Lévy dans sa note récente sur Midian dans la géographie de Josèphe [1]. Le Midian où Josèphe fait se réfugier Moïse n'est nullement à l'est du golfe d'Akaba, mais bien loin de là, *en Troglodytide, sur le bord occidental de la mer Rouge*. Cette localisation est à rapprocher de celle d'Ézéchiel le Tragique, pour qui le pays où Moïse s'est réfugié est l'*Éthiopie ;* mais il n'y a d'analogie que dans le résultat, car Ézéchiel a été conduit en Ethiopie par l'épithète de *Koushit*, apparemment l' « Éthiopienne », qui semble être appliquée à Cippora la Midianite [2] dans Nombr., XII, 1, tandis que la situation de *Modianè* sur la côte africaine de la mer Rouge, qui apparaît chez Josèphe à la manière d'une chose acquise et notoire, a des origines plus compliquées. On arrive à comprendre, dans les différents passages des *Ant. Jud.* où les descendants de Khatoura sont mentionnés, que Josèphe les place tous en Troglodytide, et cela, parce que certains auteurs, comme Cleodème-Malkhos, ont identifié *Éphra*, fils de Midian, avec *Afri*, l'Afrique. On voit, sans entrer dans le détail de ces curieuses erreurs, que Josèphe n'a aucun soupçon d'un Midian arabique, et en général qu'en ce qui concerne la localisation de Midian, son autorité n'a rien de respectable ; la même conclusion doit être étendue à Eusèbe, qui combine les aberrations bibliques de Josèphe avec la documentation étrangère à la Bible de Ptolémée.

Le terrain ainsi débarrassé de la vieille identification préconçue avec le Madian de la côte d'Arabie, il reste à localiser le Midian biblique, s'il est possible, avec les seules indications de la Bible.

1. Is. Lévy, *Notes sur la géographie biblique de Josèphe. I. Midian*, dans *Rev. des Ét. Juives*, LIV (1907), p. 45-50.

2. Episode étudié par Is. Lévy, *Moïse en Ethiopie*, dans *Rev. des Ét. Juives*, LIII (1907), p. 201 suiv.

Nous apprenons d'abord, d'une manière générale, que les Khatourides habitent du côté de l'Orient (Gen., xxv, 6), probablement, dans l'esprit du rédacteur, à l'est des royaumes. Ensuite, une note relative à Adad, quatrième des anciens rois édomites indépendants (Gen., xxxvi, 35), nous montre les Midianites en Moab, où ils sont battus, et tout au long de l'histoire de la guerre de Gédéon contre les Bédouins envahisseurs qui fait l'objet de Jug., vi-vii, l'ennemi est désigné plusieurs fois par la formule : *Midianites, Amalécites et tous les autres peuples de l'Orient* (Jug., vi, 3, 33, vii, 12) ; ils passent le Jourdain et traversent le pays dans toute sa largeur, et lors de leur retraite après la défaite, on attend les fuyards (*Midianites* seuls à cette place, Jug., vii, 24) aux gués du Jourdain. Il est difficile de savoir quelle confiance méritent ces traditions anciennes en ce qui concerne la situation orientale des Midianites ; c'est particulièrement une chose très étonnante de voir, dans la guerre de Gédéon, les Amalécites entrer en Israël par le nord de la mer Morte, et l'on se demande si *Midianites et Amalécites* n'est pas un cliché désignant les pillards du désert en général. Retenons, cependant, la mise en relation dans cette histoire de Midian avec Amaleq, dont nous connaissons la situation certaine sur les confins méridionaux de Juda, car voici sur Midian un dernier renseignement qui le place, non plus à l'est des royaumes, mais en Pharan-Seir, et auquel il faut attribuer une valeur prépondérante à cause de sa date relativement récente et de son caractère historique incontestable. Il s'agit du petit prince d'Édom qui fuyant l'invasion israélite, au temps de Salomon (I Rois, xi, 15 suiv.), quitta son pays et prit la route d'Égypte par *Midian* et *Pharan* : Midian, d'après cet itinéraire, est entre Édom et Pharan, et par suite compris, de même qu'Édom-Seir, dans les territoires que désigne le nom général de Pharan, c'est-à-dire le grand plateau entre l'Arabah et l'isthme. Tel était le Midian que connaissaient positivement les rédacteurs de la première période royale.

Rien n'empêche, d'ailleurs, de concilier avec ce résultat les indications, mentionnées un peu plus haut, qui pour une époque antérieure à la royauté, placent Midian à l'est de la ligne de la mer Morte ; il suffit d'admettre que dans son acception primitive, Midian est un terme géographique de portée étendue, qui règne à la fois à l'ouest et à l'est du O. Arabah. Considérant, de plus, le Madian historique de la rive orientale du golfe d'Akaba, on est tenté de voir dans le nom en question une vieille dénomination de l'Arabie du nord-ouest, dont le domaine enveloppait à une certaine époque l'extrémité du golfe d'Akaba et s'étendait, à l'ouest, sur le

Seir jusqu'aux confins de la Palestine, et au nord, sur le flanc oriental de l'Arabah jusqu'à hauteur de la mer Morte. Plus tard, le nom disparut sous les qualifications régionales particulières et survagea seulement dans certains districts isolés, le Midian de Seir, peut être celui des Bédouins de l'est de la mer Morte, en tout cas celui de la côte arabique où sont les ruines d'une ville aussi nommée Midian (Madian). Cette histoire, comme on voit, est exactement la même que celle d'un autre nom ancien de grande portée, celui de Pharan, qui couvre encore tout le désert égypto-arabe à l'époque biblique avant de se fixer en des localités éparses de l'aire primitive, notamment l'oasis et la ville de Pharan de la péninsule de la mer Rouge.

Le seul Midian qui nous intéresse ici, cependant, est celui du désert sud-palestinien dont I Rois, XI, 18, nous a permis de constater la situation à l'époque historique. Il est évident qu'il ne faut pas chercher ailleurs le *Midian* et le *prêtre de Midian* d'Ex., II, et cela permet de comprendre, enfin, l'allure rapide de la narration dans Ex., II, 15, où Moïse arrive en Midian sitôt après avoir passé la frontière d'Égypte. On constate, alors, la plus parfaite concordance de toutes les indications que fournissent les noms du beau-père de Moïse, dans les différentes traditions, sur la localisation géographique du personnage, et par suite, sur la localisation de la montagne divine à laquelle il est lié. C'est ce que montre en résumé le tableau suivant :

NOMS RELATIFS AU BEAU-PÈRE DE MOÏSE	RENSEIGNEMENTS GÉNÉALOGIQUES	LOCALISATION RÉSULTANT	
		des renseignements généalogiques	de renseignements historiques directs
Kain (Amaleq)	Edom-Seir	Seir	Environs de Kadesch, confins méridionaux de la Palestine.
Reonel	Edom	Seir	
Ietro	Seir	Seir	
	Ismael	Pharan	
Midian			Pharan

On retrouve donc en fin d'analyse, pour définir la position de la montagne, les deux termes d'étendue différente, le plus restreint, *Seir*, compris dans les limites du plus général, *Pharan*, que nous rencontrions déjà, à propos de l'arrivée de Iahve et en relation

avec Kadesh, dans le texte de Deut., XXXIII, 2. Nous avons pourtant avancé d'un grand pas depuis cette indication et celle analogue de Jug., V, 4, qui pouvaient sembler ne donner que la *direction* dans laquelle la tradition ancienne concevait la montagne; nous savons maintenant que Seir et Pharan ne définissent pas seulement la direction, mais aussi le territoire même sur lequel la montagne était située. Au cours de notre enquête nous avons découvert en outre, et bien sans l'avoir cherché, que la conception géographique de la montagne est la même dans la tradition de J et dans celle de E, car *Kain*, *Reouel* et *Midian*, qui appartiennent à J, conduisent aux mêmes définitions de localité que *Ietro* fourni par E. C'est donc la même chose, dans l'esprit des rédacteurs anciens, que *Sinai* et *Horeb*, non seulement au point de vue du rôle de la montagne sacrée dans l'histoire des origines religieuses, mais encore en ce qui concerne le lieu où elle se trouve. L'acquisition de ce résultat ne sera pas sans utilité plus loin, lorsque nous chercherons à reconstituer les traits du voyage au désert tel que se le représentait le rédacteur de E.

Maintenant qu'il ne peut plus être question de la localisation du Sinai à l'est du golfe d'Akaba, il est intéressant de s'arrêter une minute à l'idée d'un Sinai *volcan*, anciennement conçue par Beke, retrouvée par Gunkel et acceptée par Gressmann et par Ed. Meyer. On connaît la thèse, que Gressmann expose d'une manière particulièrement affirmative[1] : la théophanie sinaïtique d'Ex., XIX, est la peinture d'une éruption volcanique, tellement fidèle qu'il est nécessaire que l'épisode ait un fondement historique véritable. Gunkel, signalant les mêmes caractères de la scène biblique, n'en tirait aucune conclusion relativement à l'emplacement de la montagne[2], mais Meyer, qui place le Sinai de J à l'est du golfe d'Akaba, est heureux de constater que « les volcans sont nombreux dans l'Arabie occidentale, notamment au sud-est de Midian, sur la route de Tebouk à la Mecque par Médine[3] ». En fait, on sait que le grand effondrement de la mer Rouge, que prolonge en oblique l'effondrement du golfe d'Akaba, de la mer Morte et du Jourdain, est bordé du côté de l'Arabie par une véritable chaîne de volcans, et que la haute berge qui domine à l'est ces grandes dépressions géologiques porte à sa crête d'innombrables cratères éteints dont quel-

1. H. Gressmann, *Der Ursprung der Israelitischen-jüdischen Eschatologie*, 1905, p. 42-46.

2. H. Gunkel, note dans *Deutsche Litteraturzeitung*, XXIV (1903), p. 3058-9.

3. Ed. Meyer, dans *Stzb. d. Kön. Preuss. Ak. d. Wiss.*, 1905, p. 641, et *Die Israeliten*, p. 69.

ques-uns n'avaient pas perdu toute activité aux temps historiques[1]. Mais ces volcans d'Arabie sont-ils les seuls qui aient pu présenter aux Israélites la saisissante image d'une éruption? Gressmann s'est donné la peine de constater[2] que bien plus près de leur domaine il y a dans plusieurs régions des volcans éteints, d'abord ceux du bord oriental de la mer Morte, qui appartiennent au grand système dont nous parlions tout à l'heure, puis, du côté opposé, le cône du G. Ed. Dahi dont la lave est descendue jusque dans la plaine de Jezréel, au sud enfin, plusieurs cônes volcaniques en plein territoire édomite[3]. Ce n'étaient pas, conclut Gressmann, les volcans qui ont pu manquer aux Israélites primitifs pour avoir l'idée d'une éruption. En ce qui nous concerne, nous nous bornerons à observer que les vieux volcans de la région édomite permettent de concilier la théorie « volcanique » de Gunkel et de Gressmann avec la situation bien constatée du Sinai dans le désert au sud de la Palestine.

Il reste à nous poser une dernière question sur l'emplacement du Sinai-Horeb des traditions primitives. « Derrière Kadesh, en Seir, en Pharan », disent la Bénédiction de Moïse et le chant de Debora; « non loin de Kadesh, en Seir, en Pharan », répliquent les indications tirées des noms divers du beau-père de Moïse. N'est il pas possible d'arriver à plus de précision topographique, à une localisation proprement dite dans les limites du secteur ainsi défini?

On peut répondre nettement qu'en effet ce n'est pas possible. Comme l'exprime celle des traditions anciennes qui fait du beau-père de Moïse un Kainite, c'est-à-dire un Amalécite, la montagne est à proximité du territoire palestinien, mais ce qui caractérise principalement son emplacement, c'est qu'elle est située, — la Bénédiction le laisse entendre, — *au delà de Kadesh*, c'est-à-dire *dans le désert où l'on ne pénètre pas*, car le sanctuaire de Kadesh marque l'extrême limite du territoire occupé, sinon parcouru par les Israélites à l'époque historique. On arrive ainsi à comprendre que la montagne divine n'a pas de localisation précise; c'est un lieu redoutable, une montagne de flamme où réside le dieu, que nul homme vivant n'a jamais visitée et qu'on connaît seulement par la tradition reçue des ancêtres; on se la représente dans le sud, tout près du territoire national parce que le dieu ne peut s'en éloigner beaucoup et parce que l'imagination géographique primitive n'a pas la notion des grandes distances dans l'inconnu, mais, si voisine

1. Cf. Otto Loth, *Die Vulkanregion Ḥarra's von Arabien nach Jâkût*, dans *ZDMG*, XXII (1868), p. 365-382.

2. H. Gressmann, *loc. cit.*, p. 48-49.

3. Cf. Ritter, *Erdkunde von Asien*, XIV, p. 1046, XV, p. 777.

qu'on la suppose, reculée derrière l'horizon, essentiellement inaccessible et invisible. Les ancêtres même, dans l'esprit de la tradition la plus ancienne, n'ont pas vu la montagne sacrée (car l'expédition du peuple au Sinai pour recevoir la Loi est une invention de J^2); comment donc les contemporains de cette tradition non encore oblitérée oseraient-ils chercher le lieu terrible, et supposer qu'ils ont réussi à le voir? La montagne de Iahve, on peut l'affirmer, est un lieu auquel ne conduisent pas les routes des hommes.

En d'autres termes, Sinai-Horeb est un concept mythologique. La tradition primitive, comme il est expliqué depuis longtemps, gardait un souvenir intense du sanctuaire iahviste de Kadesh, auprès duquel la mise en relation du peuple avec le dieu s'était accomplie, croyait-on, par l'entremise de Moïse, et il semble que dans ces conditions le plus simple eût été de concevoir le dieu, à la manière ordinaire, comme résidant dans le temple où allaient sacrifier ses fidèles. C'est bien d'ailleurs ce qui avait lieu, Kadesh étant un domaine de Iahve; mais en outre, pour des raisons qui nous échappent entièrement, on avait admis que Kadesh n'était pour le dieu qu'une demeure secondaire, où il se transportait quand il était besoin, notamment pour s'entretenir avec le peuple, et qu'il résidait habituellement dans le désert hors de la vue des hommes. Le Sinai-Horeb une fois conçu, de cette manière, par l'imagination iahviste primitive, il avait fallu expliquer la relation où étaient ensemble ce lieu sacré interdit et invisible, et l'autre lieu sacré où le dieu était également présent, mais où les hommes avaient libre accès; et l'on créa alors un personnage qui serait l'*homme du Sinai* comme Moïse était l'*homme de Kadesh*, et qu'unirait à Moïse un lien de parenté correspondant à la filiation du sanctuaire et du sacerdoce de Kadesh par rapport à ceux du Sinai : ainsi le beau-père de Moïse, prêtre du Sinai, prit naissance. Nous comprendrons cela mieux encore quand nous aurons constaté, plus loin, que très anciennement déjà Moïse est conçu comme le premier prêtre. Nous verrons aussi qu'il existe, dans le texte, d'autres indices de la relation étroite qu'on supposait entre le sanctuaire réel et le sanctuaire mythique, et que ce n'est pas sans raison que dans la tradition de J le nom de la montagne, סיני, est identique à celui du Buisson, סנה, où Iahve se manifeste pour la première fois à Moïse. Car le Buisson n'est autre chose que le lieu sacré de Kadesh ; c'est ce dont nous allons nous rendre compte avec Ed. Meyer, à qui l'on est redevable de cette belle découverte.

IV

LE SÉJOUR AU DÉSERT ET KADESH DANS J [1].

A

LA PREMIÈRE MANIFESTATION DU DIEU A MOÏSE.

Dans le récit de la fuite de Moïse d'Égypte au désert, de la révélation du dieu à Moïse, de la mission qu'il reçoit du dieu d'aller chercher le peuple en Égypte et de son retour en Égypte, qui remplit tout le texte d'Exode, dans son état actuel, depuis II, 15, jusqu'à la fin de IV, les fragments de J et de E sont enchevêtrés d'une manière assez compliquée, mais suffisamment bien conservés pour qu'on arrive à les séparer et à reconstituer, par leur mise en ordre, le texte presque intact des deux relations anciennes. C'est en ce qui concerne J que les résultats de ce travail présentent le plus de sécurité ; pour E, les opinions diffèrent en plusieurs endroits sur ce qu'il convient d'attribuer à E même ou à un rédacteur postérieur, comme on s'en rendra compte en comparant la séparation des sources telle que la présentent, à la même date de 1900, Holzinger [1] et Baentsch [2]. Quant au texte de J, Holzinger et Baentsch sont à peu de chose près d'accord pour la détermination des fragments qui lui appartiennent, mais Baentsch seul a vu clair [3] dans une question de rangement tout à fait capitale, à savoir, la remise en place d'un grand fragment de J déplacé par le compilateur de JE, coupé, d'ailleurs, comme il était déjà bien reconnu, de lambeaux de E et de larges intercalations postérieures, et perdu au chap. IV, de 19 à 26 *a*, alors que sa place véritable dans J reconstitué est entre la fin de II et le début de III. La phrase II, 23 *a* : « Et il arriva en ce temps que le roi d'Égypte mourut... » se continue sans lacune, en effet, par IV, 19 : « Alors Iahve dit à Moïse en Midian : Allons ! retourne en Égypte, car tous ceux qui en voulaient à ta vie sont morts »; cela répond exactement à ce que nous apprend plus haut II, 15, que le roi, informé du meurtre de l'Égyptien, « se préoccupa de faire tuer Moïse ». Comme Baentsch l'aperçut, dès lors,

1. H. Holzinger, *Exodus* (dans K. Marti, *loc. cit.*), pp. XV. 6-17.
2. B. Baentsch, *Ex.-Lev.* (dans W. Nowack, *loc. cit.*), p. 14-37.
3. Baentsch, *loc. cit.*, p. 17.

avec une lucidité parfaite, l'ordre du récit de J était le suivant : Moïse se réfugie en Midian et s'y marie (II, 15-22 *a*), puis le roi d'Égypte qui voulait le tuer vient à disparaître et Iahve lui donne l'ordre de rentrer en Égypte (II, 23 *a*, IV, 19), Moïse se met en route (IV, 20 *a*) et rencontre, en chemin, l'aventure victorieusement surmontée de l'attaque divine (IV, 24-26 *a*), après quoi il arrive au Buisson où le dieu se dévoile et lui donne ses ordres (III, 2-8 *a*, 16 suiv.). Peu importe que Baentsch, comme nous l'avons remarqué précédemment, croie encore que le Buisson est identique au Sinai; l'ordre du texte de J dans Ex., II-IV, est définitivement rétabli et Meyer, plus tard, n'aura qu'à partir de là pour des observations plus pénétrantes [1].

En d'autres points, d'ailleurs, Meyer améliore la séparation des sources, notamment lorsqu'il débarrasse J du fragment de dialogue IV, 13-14 *a*, invraisemblable à cette place; dans le même esprit on peut alléger J de III, 17, qui répète évidemment III, 8 de la manière la plus inutile. Si l'on observe encore que III, 6 *b*, d'après le contexte de E, ne peut appartenir à cette source et doit être restitué à J [2], on aura toutes les corrections qui peuvent être apportées immédiatement à la séparation des sources de Meyer. Nous en proposons une dernière, relative non à la séparation des sources, mais au rangement des fragments de J : l'interversion des passages IV, 1-9 et IV, 10-12. Le premier traite des signes donnés par Iahve à Moïse pour vaincre l'incrédulité éventuelle des Israélites, le second de l'inexpérience de parole de Moïse et de la promesse de concours qu'il reçoit à ce sujet, et les deux passages sont assez nettement distincts pour que B. Luther ait pu émettre l'opinion [3] que 1-9 devait être complètement retranché de J. En ce qui nous concerne, nous voulons simplement faire passer 10-12 en tête de 1-9, et cela, pour mieux correspondre aux épisodes parallèles III, 11-12 et 13-14 du récit de E : car E, dans toute cette histoire, suit l'ordonnance du récit de J avec une fidélité remarquable.

Ces diverses corrections ont été introduites dans le tableau de séparation et de reconstruction qui suit, où nous mettons en parallèle les épisodes correspondants de J et de E, et sur lequel s'exerceront de manière commode les considérations ultérieures.

1. Ed. Meyer, *Die Israeliten* (1906), p. 3-19.
2. Déjà fait par Holzinger.
3. B. Luther dans Meyer, *Israeliten*, p. 115.

J	E
(L'histoire du meurtre de l'Égyptien se continue comme il suit:)	
II, 15. Lorsque le roi fut informé de la chose, il se préoccupa de faire tuer Moïse. Moïse s'enfuit de devant Pharaon, s'établit au pays des Midianites et s'assit là près du puits.	
16. Or, le prêtre de Midian avait sept filles. Il arriva qu'elles vinrent, puisèrent et remplirent les auges pour abreuver les bestiaux de leur père.	
17. Mais les bergers survinrent et voulurent les chasser. Alors Moïse se leva, vint à leur secours et abreuva leurs bestiaux.	
18. Et, lorsqu'elles rentrèrent chez leur père, il leur demanda : D'où vient qu'aujourd'hui vous soyiez revenues si vite?	
19. Elles répondirent : Un homme d'Égypte nous a prêté main-forte contre les bergers, même il nous a puisé de l'eau et abreuvé le bétail.	
20. Alors il dit à ses filles : Et où est-il? Pourquoi avez-vous laissé cet homme dehors ? Invitez-le à entrer afin qu'il prenne un repas.	
21. Moïse consentit à rester auprès de cet homme. Il donna sa fille Cippora à Moïse,	
22 *a*. et elle lui enfanta un fils.	

NOTES EXPLICATIVES

II, 22 *b*, commentaire sur le nom de Gersom donné au fils de Moïse, est postérieur et ne semble même pas devoir être attribué à E.

J	E
II, 23 *a*. Et il arriva en ce temps que le roi d'Égypte mourut.	
IV, 19. Alors Iahve dit à Moïse en Midian : Allons ! Retourne en Égypte, car tous ceux qui en voulaient à ta vie sont morts.	
20 *a*. Alors Moïse prit sa femme et son fils, les mit sur un âne et s'en retourna vers l'Égypte.	
24. Or, en chemin, pendant le repos nocturne, Iahve l'attaqua et voulut le tuer.	
25. Alors Cippora prit un caillou, s'en servit pour trancher le prépuce de son fils, et en toucha ses parties sexuelles, en disant : Tu es pour moi un époux de sang.	
26 *a*. Alors il lâcha prise.	
...(lacune)...	
III, 2. Et Iahve lui apparut dans une flamme qui s'élevait du Buisson. Et en y regardant, il remarqua que le Buisson était tout en feu, et cependant n'était point détruit.	III, 1. Or, Moïse gardait le troupeau de Ietro, son beau-père, et le conduisit dans la région de l'autre côté du désert, et arriva ainsi à la montagne de Dieu, le Horeb.

23 *a* à restituer ainsi, en supprimant l'absurde intercalation postérieure du mot *long* « ... en ce *long* temps... ». — 23 *b*-24-25 appartiennent à P et forment la suite immédiate d'Ex., I, 14. Pour la continuité de II, 23 *a* et IV, 19, voir Baentsch, *loc. cit.*, p. 17, et ce qui est dit par nous ci-avant.

IV, 20 *a*. La seconde moitié du verset appartient à E ; on la trouvera plus bas, à sa place dans le chap. IV. — 21-22-23 est de développement postérieur, et tout à fait incohérent avec son contexte actuel.

24-26 *a* est unanimement reconnu comme appartenant à J, sauf par B. Luther (dans Meyer, *Israeliten*, p. 114), qui en trouve le ton beaucoup trop primitif et anthropomorphique, et enlève purement et simplement le passage.

26 *b*, commentaire tendant à expliquer l'usage de la circoncision par l'acte ainsi accompli pour la première fois par Cippora, est certainement de date postérieure, bien que ce ne soit l'avis ni de Holzinger, ni de Baentsch, ni d'Ed. Meyer. — Entre IV, 26 *a* et III, 2, la portion perdue du texte de J est certainement de peu d'étendue ; on verra cela plus loin en détail.

III, 1. L'intercalation « prêtre de Midian » après le nom de Ietro, due à RJE, a été signalée au précédent paragraphe.

J	E
III, 3. Alors Moïse se dit : Je veux y aller, pour contempler ce spectacle extraordinaire, ce Buisson qui ne brûle pas.	
4 *a* α. Mais comme Iahve vit qu'il approchait pour voir cela, [il cria vers lui,]	III, 4 *a* β. Alors Elohim cria vers lui,
b α. du milieu du Buisson,	*b* β. et dit : Moïse, Moïse ! Et il répondit : Me voici.
5. et dit : N'approche pas plus près, ôte tes chaussures de tes pieds, car la place sur laquelle tu te tiens est sol sacré.	6 *a*. Alors il dit : Je suis le dieu de ton père, le dieu d'Abraham, le dieu d'Isaac et le dieu de Jacob.
6 *b*. Alors Moïse cacha son visage, car il craignait de porter son regard sur Dieu.	
7. Alors Iahve dit : J'ai considéré la misère de mon peuple en Égypte, et entendu leurs clameurs à cause du travail de corvée, et je connais leurs souffrances.	9. Or, la clameur des fils d'Israël est parvenue jusqu'à moi, et j'ai vu les tourments qui leur sont infligés par les Égyptiens.
8 *a*. C'est pourquoi je suis descendu pour le délivrer de la violence des Égyptiens, et le faire monter de ce pays dans un beau pays vaste, où le lait et le miel débordent.	
16. Va donc, et rassemble les Anciens d'Israël et dis-leur : Iahve, le dieu de vos pères m'est apparu, le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et	10. Va donc, je veux t'envoyer auprès de Pharaon, afin que tu fasses monter d'Égypte mon peuple, les Fils d'Israël.

4. Curieuse imbrication des lambeaux de J et de E. — Dans J, restitution des mots « il cria vers lui », tombés dans JE par suite du recouvrement avec le membre de phrase identique de E.

6 *b*. Déjà restitué à J par Holzinger. L'impossibilité de laisser ce demi-verset à E, après 6 *a*, ressort de ce qu'il interromprait le discours du dieu sans que la reprise de ce discours fût mentionnée.

8 *b* appartient à RJE. Le verset entier appartiendrait à RJE d'après Holzinger, qui préfère considérer comme appartenant à J la première partie du v. 17, à peu de chose près identique; mais l'indication de la reprise du discours, au début de 17, rend cette manière de voir peu vraisemblable.

J	E
m'a dit : Je veux me charger de vous et de vos destins, qui vous ont été opposés en Égypte.	
III, 18. Et ils auront foi en toi. Alors tu te rendras avec les Anciens d'Israël chez le roi d'Égypte et vous lui direz : Iahve, le dieu des Hébreux, nous est apparu, et nous voulons faire un voyage de trois jours dans le désert pour sacrifier à Iahve, notre dieu.	
19. Mais je sais que le roi d'Égypte ne voudra pas vous laisser partir et emploiera la force.	
20. C'est pourquoi j'étendrai ma main et frapperai le peuple des Égyptiens avec tous les prodiges que j'accomplirai parmi eux ; et ensuite il vous laissera partir.	
21. Et je ferai que ce peuple soit en faveur auprès des Égyptiens, de manière que lorsque vous partirez, vous ne vous en alliez pas les mains vides.	
22. Chaque femme, en effet, empruntera des ornements et des vêtements d'argent et d'or à sa voisine ; vous les mettrez à vos fils et vos filles, et ainsi dépouillerez les Égyptiens.	
IV, 10. Moïse, alors, dit à Iahve : Permettez, Seigneur, je n'ai jamais été habile	III, 11. Alors Moïse dit à Dieu : Qui suis-je, pour que j'aille chez Pharaon et

17 appartient à RJE (v. note précédente).

18. On reviendra, plus loin, sur l'important détail du *voyage de trois jours*.

19-22. Attribué à E, hypothétiquement, par Holzinger et Baentsch. Ed. Meyer, cependant, restitue le passage à J, observant très justement (*Israeliten*, p. 11) que cette histoire d'objets précieux dérobés aux Égyptiens est, aux yeux du vieux rédacteur, des plus honorables pour le peuple et pour le dieu.

IV, 10-12 est remonté par nous jusqu'à cette place, comme paraissant avoir engendré le « Qui suis-je... » de E dans III, 11-12 ; ce dernier passage est d'ailleurs

J	E
à la parole, ni jamais ni maintenant, depuis que tu t'entretiens avec ton serviteur, car je suis inexpérimenté de la bouche et de la langue.	que je fasse sortir les Enfants d'Israël d'Égypte ?
IV, 11. Alors Iahve lui dit : Qui donc a créé la bouche de l'homme, qui rend muet ou sourd, ou voyant ou aveugle ? Ne suis-je pas celui-là, Iahve ?	III, 12. Alors il dit : Je serai avec toi et ceci te servira de signe, que c'est toi que j'envoie : quand tu ramèneras le peuple d'Égypte vous viendrez adorer Dieu sur cette montagne.
12. C'est pourquoi va donc, je serai avec ta bouche et t'enseignerai ce que tu auras à dire.	
IV, 1. Mais Moïse revint à la charge, disant : S'ils ne me croient pas et n'ajoutent pas foi à ma parole, et disent : Iahve ne t'est point du tout apparu ?	13. Alors Moïse dit à Dieu : Lorsque j'arriverai chez les Fils d'Israël et leur dirai : Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous, s'ils me demandent : Comment donc s'appelle-t-il ? — Que devrai-je leur dire ?
2. Alors Iahve lui dit : Qu'as-tu là dans ta main ? Et il répondit : Un bâton.	
3. Alors il dit : Jette-le sur le sol. Et quand il l'eut jeté sur le sol, il se changea en un serpent, et Moïse s'enfuit devant lui	14. Alors Elohim dit à Moïse : Je suis celui qui suis. Et il continua : Tu devras donc dire aux Fils d'Israël : Le « Je suis » m'a envoyé vers vous.
4. Alors Iahve dit à Moïse : Etends ta main et saisis-le par la queue. Et	IV, 17. Et prends dans ta main le bâton que

également dérivé de IV, 1-9 de J, en ce qu'il y est question du *signe ;* mais dans IV, 1-9 de J, les signes miraculeux sont pour vaincre l'incrédulité des Israélites, tandis que dans III, 11-12 de E, il y a seulement un signe pour Moïse lui-même : signe singulier, d'ailleurs, et consistant dans l'ordre de revenir avec le peuple pour sacrifier au dieu sur le lieu de ce premier entretien. Cette venue du peuple vers le dieu, au désert, est celle même prévue par J dans III, 18, de sorte que finalement E dans III, 11-12 se manifeste comme ayant puisé ses éléments dans trois passages de J, III, 18, IV, 10-12 et IV, 1-9. Mais :

IV, 1-9 de J, s'il a fourni le *signe* de III, 11-12 de E, a particulièrement pour correspondant III, 13-14 de E, qui vise de même une objection des Israélites et la manière d'y répondre. IV, 1-9 ayant ainsi engendré en partie III, 11-12 et III, 13-14 de E, il est assez difficile d'admettre, comme le voudrait B. Luther (*loc. cit.*, p. 115), que ce grand passage n'appartient pas à J.

III, 13-14. La demande du nom du dieu, et sa révélation plus ou moins voilée, en cet endroit de E, ont pour correspondant véritable, dans J, l'épisode de l'attaque

J	E
Moïse étendit sa main et le saisit, et dans sa main il se rechangea en un bâton.	voici, avec lequel tu accompliras les prodiges.
IV, 5. Afin qu'ils croient que t'est apparu Iahve, le dieu de leurs pères, le dieu d'Abraham, le dieu d'Isaac et le dieu de Jacob.	IV, 18. Sur quoi, Moïse s'en retourna près de son beau-père et lui dit : Je voudrais me rendre auprès de mes frères en Égypte, pour voir s'ils sont encore en vie. Et Ietro répondit à Moïse : Va en paix.
6. Et Iahve lui ordonna encore : Plonge ta main dans ton sein. Et quand il l'eut plongée dans son sein et retirée, sa main était devenue lépreuse, blanche comme neige.	20 *b*. Et Moïse prit le bâton de Dieu dans sa main.
7. Alors il dit : Plonge à nouveau ta main dans ton sein. Et quand il l'eut plongée encore une fois dans son sein et retirée ensuite, elle était redevenue comme le reste de sa chair.	

divine de IV, 24-26 *a*. On reviendra plus loin aux détails de ces importants passages.

III, 15, appartient très probablement à RJE.

IV, 13-14 *a* α : « Mais il dit : Permets, Seigneur, envoie donc qui tu dois envoyer. Alors Iahve se mit en colère contre Moïse et dit.... » est placé par Holzinger et Baentsch dans J, à la suite de IV, 1-9 et 10-12. C'est Ed. Meyer (*loc. cit.*, p. 5) qui a détaché le passage de J, tout au moins de la version primitive de J, observant combien est invraisemblable, dans l'esprit de précision rapide du narrateur, cette troisième objection de Moïse venant après le règlement bien terminé de celles de IV, 1 et de IV, 10. En réalité, 13-14 *a* paraît être tout ce qui reste d'un développement perdu de RJE, dont ce début aurait été utilisé, ensuite, pour introduire l'histoire d'Aharon de 14 *b* 16, 27-28 : « 14 *b* ... N'y a-t-il pas Aharon, ton frère, le Lévite? Je sais qu'il s'entend bien à la parole. Et déjà il a le dessein de venir à ta rencontre et se réjouira dans son cœur en te voyant. 15. Alors il faudra que tu lui parles et mettes les mots en sa bouche; quant à moi, je serai avec ta bouche et la sienne et vous enseignerai à tous deux ce que vous devrez faire. 16. Et il parlera pour toi au peuple, de sorte qu'il sera ta bouche, et toi, tu seras son Dieu. 27. Alors Iahve commanda à Aharon : Va à la rencontre de Moïse dans le désert. Et il alla, et rencontra Moïse à la montagne de Dieu, et l'embrassa. 28. Moïse l'informa de la mission que lui avait donnée Iahve, et des signes prodigieux dont il lui avait prescrit l'accomplissement. »

On peut considérer cet épisode, inspiré, dans la forme, de IV, 10-12 de J, où Moïse signale qu'il n'est pas orateur, comme appartenant à RJE, tandis que :

J	E
IV, 8. Si donc ils ne te croient pas et ne veulent pas ajouter foi au premier signe, ils entendront du moins l'autre signe et y croiront.	
9. Mais s'ils ne croient ni à l'un ni à l'autre signe et n'entendent pas ta voix, prends un peu d'eau du Nil et répands-la sur le sol, et cette eau du Nil, sur le sol, se changera en sang.	
29. Alors Moïse alla et il rassembla les Anciens des Fils d'Israël.	V, 1 *a*. Ensuite, Moïse se rendit près de Pharaon,
30. Et il rendit compte de tout ce dont Iahve avait chargé Moïse, et il accomplit les prodiges devant le peuple.	
31. Et le peuple y ajouta foi, et lorsqu'ils apprirent que Iahve avait pris en considération les Fils d'Israël et leur misère, ils s'inclinèrent et se prosternèrent.	
V, 3. Et ils dirent : Le dieu des Hébreux est venu vers nous ; nous voudrions, pour cela, faire trois jours de route dans le désert, et là, sacrifier à Iahve, notre dieu, afin qu'il ne nous frappe point de la peste ou du glaive.	1 *b*. et il dit : Ainsi parle Iahve le dieu d'Israël : Laisse partir mon peuple, pour qu'ils me célèbrent une fête dans le désert.

(Commence ensuite le récit des miracles accomplis devant le roi pour obtenir la libération du peuple.)

IV, 17-18 prend immédiatement la suite de III, 14 dans la narration primitive de E, et à 18 s'attache le lambeau 20 *b*. Le fragment 19-20 *a* qui les sépare dans le texte actuel a été mis à sa place dans J, plus haut, de même que le fragment 24-26 *a* qui se relie immédiatement à 20 *a ;* et l'on a vu comment cet ensemble de IV, 19-20 *a*, 24-26 *a* s'intercale, dans J reconstitué, entre II, 23 *a* et III, 2. Quant au fragment restant IV, 21-23, il est de RD.

Dans IV, 29-30 de J, à quoi répond V, 1 *a* de E (arrivée de Moïse en Égypte), les textes sont légèrement altérés par l'adjonction au nom de Moïse de celui d'Aharon, sous la main de RJE (V., pour l'introduction du personnage d'Aharon, ce qui est dit aux notes ci-avant au sujet de IV, 13-14 *a* et IV, 14 *b*-16, 27-28).

V, 3 et 1 *b*. Les *trois jours de route* à faire au désert, dans J, correspondent exactement à ce que disait le dieu, plus haut, dans III, 18, de même que dans E la *fête à célébrer au désert* correspond au passage du discours divin de III, 12.

Si l'on jette maintenant les yeux sur les deux versions ainsi reconstituées, on verra qu'elles possèdent en commun plusieurs choses : la manifestation du dieu à Moïse, l'annonce que le peuple va être sauvé et l'envoi de Moïse en Égypte pour effectuer la délivrance ; on constatera de plus que E a emprunté à J, dans III, 12, la fête à venir célébrer, avec le peuple, sur l'emplacement de l'entrevue divine, et aussi, en en déformant le sens, le *signe* qui fait, dans J, l'objet du développement de IV, 1-9. En ce qui concerne toutefois la fête, il y a une différence d'esprit très marquée d'une version à l'autre ; dans J, et bien que les *trois jours de route* soient destinés à une réalisation effective lors de l'Exode, cette marche au désert est surtout le prétexte avec lequel on trompera le roi en lui donnant à croire que les Hébreux reviendront, tandis que E, qui juge une telle ruse méprisable, considère la prescription de la fête au désert, dès le premier mot qu'en dit le dieu à Moïse, comme sérieuse.

La différence la plus importante entre E et J, cependant, n'est pas là ; elle concerne le lieu de la manifestation divine. Dans E, c'est la *montagne de Dieu*, *Horeb ;* dans J, c'est *le Buisson*, une localité point dénommée autrement[1] mais dont le nom, סנה, est évidemment identique à celui de Sinai, סיני. *Le Buisson* est-il le Sinai même, et la version de J met-elle, par suite, la scène à la montagne divine comme le fera la version E? Baentsch n'hésite pas[2] à adopter cette explication simple, qui n'est, comme nous verrons, qu'à moitié exacte. Quel que soit cependant l'emplacement du Buisson, ce que nous pouvons constater dès maintenant est que l'attaque de Moïse par le dieu s'est produite tout près de là, immédiatement avant la manifestation paisible qui fait de Moïse un homme divin.

Nous entrons, ici, dans le domaine des fécondes observations d'Ed. Meyer. Portons d'abord notre attention, avec lui, sur l'épisode si étrange à nos yeux de l'agression divine. Un épisode extrêmement analogue, bien élucidé aujourd'hui, est des plus utiles pour expliquer celui qui nous occupe ; il s'agit du combat de Jacob avec Iahve qu'on rencontre dans Gen., XXXII, 23, suiv. Dans la forme primitive de cette vieille histoire très défigurée, c'était Jacob qui

1. *Le Buisson* de Iahve, dit Ed. Meyer (*Israeliten*, p. 4), est un lieu bien connu de tous et dont on parle sans épithète, comme le montre « Iahve qui réside dans le Buisson » de Deut., XXXIII, 16. Il vaut mieux, cependant, laisser tomber cette considération en raison de la perte de la phrase qui précédait immédiatement, dans le texte qui nous occupe, celle où le Buisson se rencontre.

2. Baentsch, *loc. cit.*, pp. 18, 19.

réduisait le dieu à l'impuissance en le frappant à la cuisse, et non le dieu qui frappait Jacob; W. M. Müller a indiqué cela en premier lieu[1], après quoi B. Luther[2] a séparé les sources et rétabli le texte primitif de J, qui donne : « 24 Et Jacob resta seul en arrière. Alors quelqu'un lutta avec lui jusqu'à l'aurore. 25 *a* Et lorsqu'il (Jacob) vit qu'il ne pouvait le surmonter, il le frappa sur le nerf de la cuisse. 26 Il (l'inconnu) dit : Laisse-moi aller, car le jour monte. Mais il (Jacob) dit : Je ne te laisserai point, à moins que tu me bénisses. 29 Et Jacob demanda : Dis-moi ton nom. Il dit : Pourquoi demandes-tu mon nom? Et il le bénit là même. 31 *a* Alors le soleil se leva. » C'est E qui changea l'allure de l'histoire par raison de convenance, ne comprenant plus ce que signifiait cette défaite du dieu par l'homme. Mais plus haut que le texte rétabli de J qu'on vient de lire, on aperçoit une version primitive dans laquelle Jacob non seulement demandait, mais obtenait le nom du dieu vaincu, c'est-à-dire, dans la notion antique, le moyen de l'appeler, d'exercer sur lui les puissantes actions par la parole, en un mot, le secret de sa religion. Quant à la *bénédiction* qu'un correcteur au plus tard contemporain de J substitua à la révélation du nom, elle est d'un temps où l'on ne comprenait déjà plus le sens de l'épisode.

C'est de manière analogue que Moïse, attaqué par le dieu, de nuit comme Jacob, remporte la victoire, mais par un artifice plus subtil que la force opposée par Jacob à l'ennemi divin. C'est aux parties sexuelles *du dieu*, en effet, et non de Moïse comme il était compris le plus souvent, que Cippora lance le prépuce sanglant en prononçant la formule magique qui fait d'elle, par la vertu de l'affirmation verbale, l'épouse dont le dieu a pris la virginité : sur quoi le génie, désarmé, relâche l'étreinte[3]. Quant au prix de la victoire, il était de même importance que celui de la victoire de Jacob, et nous recueillerons plus loin des renseignements complets à ce sujet : mais nous pouvons songer, dès maintenant, que Moïse est *le fondateur de la religion et l'ancêtre de la caste sacerdotale*. Il est permis de croire, d'autre part, que dans une forme perdue de la narration Moïse, comme Jacob, demandait et obtenait le nom du dieu, car cette révélation du nom, si elle est tombée dans J, est conservée dans la tradition de E (III, 13-14), bien que

1. W. M. Müller, *Asien und Europa* etc., 1893, p. 163, n. 1.

2. B. Luther, dans *ZATW*, XXI, p. 65 suiv.

3. Ed. Meyer, *Israeliten*, p. 59. Le geste de Cippora et sa valeur sont déjà compris nettement par H. Hubert et M. Mauss, dans *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, voir *Année Sociologique*, II (1897-1898), p. 134.

voilée et extrêmement détournée de son importante signification primitive [1]. Enfin, la première conséquence qui résulte pour Moïse de son succès sur le dieu, est d'être accueilli amicalement par lui sur le terrain sacré du Buisson. La scène du combat divin et celle de l'arrivée au Buisson se relient logiquement sans discontinuité [2], et il est possible que dans J reconstitué il ne nous manque pas grand'chose entre IV, 26 *a* et III, 2, peut-être une simple phrase telle que : « Et au matin, continuant sa route... » Il est clair, en tout cas, que l'épisode de l'attaque nocturne est la préparation nécessaire à la manifestation paisible du dieu qui vient ensuite, et cela nous fait plus complètement comprendre la signification de cet étrange *combat divin* dans la mythologie de l'époque antérieure à J. Il est une religion, un lieu sacré, un oracle, dont la tradition fait remonter la possession, l'*invention*, à un homme, — Moïse, Jacob, — qui fut le premier adorateur du dieu, c'est-à-dire le premier maître de son nom et de ses secrets. Il faut expliquer comment il les a obtenus. Or, le dieu de la conception primitive est un génie jaloux et hostile, fixé à un lieu déterminé, un arbre, une source, d'où il s'élance sur l'imprudent qui a posé le pied par mégarde sur son domaine ; il est donc nécessaire que ses secrets aient été obtenus de lui par force, c'est-à-dire que Moïse ou Jacob aient lutté avec lui et l'aient vaincu, et pour que ce combat s'engage, il suffit que Moïse ou Jacob aient passé, ignorants, à proximité du lieu sacré et que le dieu les ait assaillis comme il fait avec les passants ordinaires : mais cette fois, le dieu a le dessous, et Moïse, ou Jacob, le réduit à sa merci et lui arrache le nom et les secrets qui constituent la religion des descendants.

Le *combat divin* est donc l'épisode initial de l'histoire d'un culte, et aboutit, en premier lieu, à la révélation d'un lieu sacré [3].

1. Il est singulier que le rédacteur des temps historiques, dans les deux cas que nous connaissons, celui de Gen., XXXII, 29, et celui d'Ex., III, 13-14, recule devant la révélation pure et simple du nom du dieu comme devant un sacrilège ou une inconvenance. Dans l'histoire de Jacob, la révélation du nom est remplacée par la bénédiction ; dans celle de Moïse, le dieu dissimule le vrai nom, יהוה, sous le vocable analogue אהיה, sorte d'*à peu près* qui aboutit en même temps, dans l'esprit de E, à exprimer le caractère essentiel d'existence du dieu. Voir, pour l'histoire des études auxquelles le passage a donné lieu, Baentsch, *loc. cit.*, p. 22-24, et Holzinger, *loc. cit.*, p. 11-13.

2. Cf. Meyer, *Israeliten*, p. 19.

3. Il ne semble pas que l'on comprenne toujours aussi nettement qu'il le faudrait cette signification essentielle du *combat divin*. Cf., comme exemples de vues imparfaites à ce sujet, le bref compte rendu des *Israeliten* d'Ed. Meyer, par Loisy, dans *Revue Critique*, 1906, II, p. 282 suiv., et A. J. Reinach, *La lutte de Jahvé avec Jacob et avec Moïse* etc., dans *Revue des études ethnographiques et sociologiques*, juin-juillet 1908, où l'auteur, d'une manière que je n'arrive pas à comprendre, explique le combat divin

Comme le lieu sacré révélé, dans le cas de Moïse, est le Buisson, on voit que *c'est au Buisson lui-même que le combat eut lieu* : circonstance de la plus haute importance qui nous permettra, un peu plus loin, de déterminer l'emplacement de ce sanctuaire. Pour le moment, il faut fixer notre attention sur la scène de l'apparition de Iahve dans le Buisson, qui finit avec les mots : « ...la place sur laquelle tu te tiens est sol sacré » (III, 5), et nous rendre compte que ce qui concerne l'histoire du Buisson lui-même, c'est-à-dire la révélation d'une divinité et d'un lieu sacré à Moïse, s'arrête là, et que tout ce qui suit, l'entretien du dieu avec Moïse et l'ordre d'aller chercher le peuple en Égypte, dépend d'une autre histoire entièrement étrangère à celle des origines d'un sanctuaire iahviste. Cette dualité primitive des histoires englobées dans la narration de J a été signalée par Ed. Meyer à propos de la séparation des éléments primitivement indépendants dont est constituée la légende de Moïse [1]. Résumons brièvement les résultats de cette séparation. A l'origine, la légende de la sortie d'Égypte et du passage de la mer Rouge est entièrement indépendante de Moïse, et Moïse est uniquement l'homme qui a vaincu Iahve et reçu la révélation de son sanctuaire du désert et de son culte, c'est-à-dire le fondateur de la religion nationale : ce Moïse primitif est celui de la tradition capitale d'Ex., IV, 24-26 *a* — III, 2-5 que nous venons d'étudier. Plus tard, on imagina que l'homme de Iahve et du Buisson devait avoir joué le principal rôle dans la sortie d'Égypte, et l'on rédigea l'histoire d'une mission spécialement reçue du dieu à cet effet. J, pour raisons de composition narrative, et pour ne pas faire apparaître le dieu deux fois, fondit ensemble l'histoire du Buisson et l'histoire de la mission conférée, et ainsi prit naissance le texte d'Ex., IV-III-IV examiné plus haut. Dans l'histoire de Moïse, d'ailleurs, J fit entrer un troisième élément de provenance encore différente, celui de l'enfance princière en Égypte, dont le thème, — l'histoire du héros enfant, menacé de mort, sauvé miraculeusement et finalement victorieux de ses ennemis, — se rencontre dans toutes les littératures anciennes. Il est intéressant de remarquer que sous la main de J, l'enchaînement de cette dernière histoire avec le reste des traditions rapportées à Moïse s'est fait d'une manière très incomplète et maladroite ; que le rédacteur n'est point gêné que Moïse ait été élevé dans le palais du roi d'Égypte et qu'ensuite, se trouvant en présence de Iahve, il joue le personnage d'un pâtre

de Jacob comme étant celui de Jacob, ancien dieu chananéen, avec le Iahve qui devait devenir le dieu d'Israël (*loc. cit.*, pp. 4-7, 23-24).

1. Meyer, *Israeliten*, p. 46-51.

inculte ; enfin que Moïse, de retour en Égypte comme thaumaturge triomphant, oublie complètement de faire la moindre allusion aux épreuves de son enfance, ce qui serait pourtant de bonne composition littéraire : rien, mieux que cette dernière omission, ne peut donner une idée de l'indépendance primitive où les divers éléments de l'histoire de Moïse étaient vis-à-vis les uns des autres.

En cousant ensemble, d'autre part, l'histoire du Buisson avec celle de la mission donnée à Moïse, le rédacteur de J commit une autre faute de composition assez grave, en écrivant : « *Iahve dit à Moïse* en Midian... » (IV, 19) avant le combat divin et la révélation subséquente de la divinité. De ce que Iahve et Moïse paraissent déjà se connaître en Midian, faut-il conclure que dans une forme ancienne de l'histoire de la mission dont celle du Buisson était encore indépendante, il y avait là, en Midian, un processus complet de révélation avec un combat de l'homme contre le dieu pour premier acte ? Nous n'osons l'indiquer formellement, car la phrase précitée de IV, 19, peut aussi bien n'être qu'une simple maladresse de la part du rédacteur de J, fondant en une narration suivie les sources où les différents éléments de la légende de Moïse étaient déjà plus ou moins reliés ensemble.

B

LE VOYAGE DU PEUPLE AU DÉSERT ET L'ARRIVÉE A KADESH.

Dans l'état actuel du texte on voit les Israélites, au sortir de la mer des Roseaux, gagner Elim, puis Massa-Meriba, puis le Sinai (Ex., XV, 22 à la fin de XVIII), où se place l'épisode extraordinairement développé qui remplit toute la fin d'Exode depuis le chap. XIX, le Lévitique entier et la presque totalité de Nombres jusqu'à la fin de XIX, après quoi on retrouve le peuple à Kadesh (Nombr., XX), qui est le point de départ de la conquête de la Palestine. Il a été remarqué depuis longtemps par Wellhausen que la localité nommée *Massa* et *Meriba*, dans Ex., XVII, n'est autre que Kadesh [1], de sorte qu'avant l'épisode sinaïtique on trouve le peuple déjà arrivé dans cette localité, où l'on voit qu'il s'est rendu directement, de la mer des Roseaux (Ex., XV, 22 — XVII, 7), sans passer par le Sinai. La suite naturelle des événements est à reprendre, par delà l'épisode sinaïtique, dans la même localité de Kadesh, au chap. XX de Nombr.,

1. Voir ce qui est dit à ce sujet plus haut (§ II), à propos de Wellhausen, à la date de 1880.

dont l'étroite connexité avec Ex., XVII est manifestée par la répétition du récit du miracle de la source que Moïse fait jaillir : on voit ainsi que l'épisode sinaïtique, avec tous les développements qui se sont rattachés à lui à travers les âges, est intercalé dans un récit auquel il était primitivement tout à fait étranger, celui du séjour du peuple à Kadesh. La perturbation causée par cette rupture de l'enchaînement des faits entraîna la réduplication de l'histoire de la source miraculeuse (Ex., XVII et Nombr., XX), et aussi la réduplication d'autres épisodes qu'on retrouve semblables avant le Sinai et après, l'histoire de la manne (Ex., XVI et Nombr., XI), l'institution de juges et d'anciens sur le peuple (Ex., XVIII et Nombr., XI). Il suffit, dès lors, d'enlever l'épisode sinaïtique, de supprimer les doublets et de rétablir l'enchaînement primitif en recousant Ex., XVII, 7 (fin de l'histoire de la source) avec Nombr., XX, 14 (début des opérations de pénétration en Palestine), pour avoir reconstitué une image approximative de ce qu'était, en premier lieu, le récit du voyage direct de la mer des Roseaux à Kadesh.

Image approximative, disons-nous. Il est en effet peu d'endroits dans la Bible où l'histoire du texte soit aussi difficile à débrouiller que dans le récit du voyage qui commence, avec Ex., XV, 22, au sortir de la mer des Roseaux. Wellhausen, qui a esquissé de la manière que nous venons de dire les principaux stades du bouleversement de la rédaction première, ne s'est jamais aventuré sur le terrain de la séparation des sources. Déjà, pourtant, il sépare du texte au milieu duquel elle est perdue la phrase d'Ex., XV, 25 : « ... là il leur donna une loi et une règle, et là il l'éprouva... », dont Reuss, à la même époque [1], soupçonnait qu'elle avait rapport à la législation sinaïtique ; pour Wellhausen, qui sait qu'il n'est pas question du Sinai dans la relation primitive, ce dont il s'agit dans cette phrase ancienne, c'est précisément la législation divine de l'époque où l'entrevue du dieu avec le peuple au Sinai n'était pas encore intercalée dans le récit, et cette législation était reçue dans le lieu où se passe le plus grand nombre des épisodes du séjour au désert, c'est-à-dire à Kadesh même : cela est vérifié par la correspondance des idées de *loi* et d'*épreuve* avec celles qu'expriment les noms de *Massa* et *Meriba* qui appartiennent à Kadesh. Pour nous rendre compte, avant d'aller plus loin, de la justesse de cette vue, reprenons la question de ces noms de Massa et Meriba, et faisons en sorte de ne plus avoir besoin d'y revenir [2].

1. Ed. Reuss, *La Bible. L'Histoire Sainte et la Loi*, II (1879), p. 45 et n. 2.

2. Cf. von Gall, *Altisr. Kultstätten*, p. 29-31 ; Baentsch, *loc. cit.*, pp. 140, 158-160 ; Meyer, *Israeliten*, p. 55-56.

Meriba, plus exactement *Me Meribat*, l' « eau de la querelle », est nettement situé à Kadesh par Nombr., xx, 1-13, et Nombr., xxvii, 14 = Deut., xxxii, 51, ainsi que par le vieux texte de Deut., xxxiii, 2, où le nom de *Meriboth Kadesh*[1] apparaît. *Massa*, l' « épreuve », est en relation étroite avec Meriba d'après les deux passages d'Ex., xvii, 7, et Deut., xxxiii, 8, où les deux noms sont rapprochés de la manière la plus caractéristique. Notons, d'ailleurs, qu'en d'autres endroits ils apparaissent plusieurs fois l'un sans l'autre, *Meriba* aux divers passages de Nombr., et Deut. qu'on vient de citer, auxquels il faut joindre celui de Nombr., xx, 24, *Massa* dans Deut., vi, 16 et ix, 22. Que signifient ces noms d' « épreuve » et de « querelle » dont le dernier, au moins, est celui de la source de Kadesh?

Cela est expliqué par un autre nom de la source de Kadesh qu'on rencontre dans Gen., xiv, 7 : *En Mishpat*, l'« eau du jugement », et qui montre que la « querelle » du nom de *Me Meribat* est en réalité le *débat judiciaire :* la source de Kadesh est un lieu où la justice est rendue, et l'on comprend alors l'autre désignation de *Massa*, l' « épreuve », appliquée au même lieu ou à un lieu voisin en relation de fonction avec le premier. On voit, en même temps, combien il est probable que la phrase précitée d'Ex., xv, 25, se rapporte à Massa-Meriba, qui est Kadesh, car l'expression נסהו, « il l'éprouva », semble bien être là pour expliquer le nom de מסה, « épreuve[2] », et la législation évoquée en même temps fait immédiatement penser au lieu de justice de la source. Si donc, comme Wellhausen l'a aperçu, ce fragment retrouvé de la relation primitive a trait à la législation divine dont on devait plus tard placer le théâtre au Sinai, c'est au lieu de justice de Kadesh que cette législation fut donnée au peuple par le dieu et l'on arrive ainsi à reconnaître que ce lieu de justice était un tribunal divin, un sanctuaire de Iahve dans lequel on venait chercher les décisions du dieu lui-même.

A l'époque de la plus ancienne tradition dont il reste trace dans la Bible, le sens de ces noms de *Massa* et *Meriba* était déjà perdu, et l'on rencontre d'intéressantes observations lorsqu'on examine les tentatives étymologiques faites à plusieurs reprises pour les expliquer. Prenons d'abord l'histoire du miracle de la source, qui figurait certainement dans la version primitive et qu'on possède, en deux exemplaires, dans les textes de constitution complexe

1. Voir plus haut, p. 195, note 1.
2. Baentsch, *loc. cit.*, pp. 142-143, 160.

d'Ex., XVII, 2-7, et Nombr., XX, 2-13. Dans Ex., XVII, 2 on lit que le peuple *querella* avec Moïse, qui leur dit : Pourquoi me cherchez-vous querelle? Pourquoi *tentez*-vous Iahve[1]? Ce pourquoi, v. 7, Moïse nomma le lieu *Massa*, « tentation », et *Meriba*, « querelle ». Explication presque identique dans Nombr., XX où il est question, v. 3, d'une *querelle* du peuple avec Moïse, et v. 13, d'une *querelle* du peuple avec Iahve, d'où le nom de *Me Meribat*. Telles sont les explications de la période de JE. Plus tard, le rédacteur de P commentera *Meribat Kadesh* en disant, à plusieurs reprises, que là, Iahve s'est manifesté aux Israélites rebelles comme le *Saint* (Nombr., XX, 13 *b*, XXVII, 14, Deut., XXXII, 51), et qu'à l'occasion de cette *querelle*, Moïse et Aharon se rendirent coupables d'offense envers Iahve : explication des plus étranges, d'ailleurs, de la part du rédacteur sacerdotal. En ce qui concerne l'application à Iahve lui-même du mot *Kadesh*, le « Saint », il est remarquable que cette partie de l'explication se retrouve dans Habaquq, qui connaît Deut., XXXIII, 2, et l'arrivée de Iahve par *Seir*, *Pharan* et *Meriboth-Kadesh*, et déforme le passage en écrivant (Hab., III, 3) : « Dieu vient de *Theman* (= Edom-Seir, comme nous savons), le *Saint* éclate des montagnes de *Pharan*. »

Plus haut que JE, on possède sur Massa et Meriba une tradition étymologique très ancienne et beaucoup plus intéressante que celles qu'on vient de voir. Elle se rencontre dans la Bénédiction de Moïse, où il est dit à Iahve, à propos de Lévi (Deut., XXXIII, 8) : « Ton *Tummîm et Urîm* appartient à l'homme de ton fidèle, que tu as *tenté* à *Massa* et que tu as *combattu* aux eaux de *Meriba*... » Il y a donc, ici, un *fidèle de Iahve* qui a été *tenté* par le dieu et a *lutté* avec lui[2], d'où les noms de Massa et Meriba qui furent donnés au lieu de la lutte. Qu'est-ce que le *fidèle de Iahve* dont il est question? Aux vv. 9 et 10 suit la parfaite définition du prêtre à l'ancienne époque nationale : « ... celui qui dit à son père et à sa mère : Je ne vous connais pas, etc. »; c'est lui l'*homme*, le descendant, du *fidèle de Iahve* qui lui a transmis le *Tummîm et Urîm*, c'est-à-dire l'oracle du dieu[3], et l'on voit que le titre de cet ancêtre de la caste sacerdotale à avoir possédé le *Tummîm et Urîm* réside précisément dans le combat qu'il a soutenu à Massa-Meriba contre

1. A cela se rapporte la prescription postérieure de Deut., VI, 16 : « Ne tentez point Iahve votre dieu, comme vous l'avez tenté à *Massa*. »

2. Contrairement à l'interprétation généralement acceptée avant Ed. Meyer (Baentsch, *loc. cit.* p. 140; Holzinger, *Deut.*, p. 106), הריבהו veut bien dire : « Tu le combattis », et non « tu combattis pour lui ». Cf. Meyer, *Israeliten*, p. 56.

3. W. Nowack, *Lehrb. d. hebr. Archäologie*, II, p. 93 suiv.

le dieu. Or, ce héros du combat divin, nous le connaissons, pour l'avoir déjà vu aux prises avec Iahve en une autre circonstance : c'est Moïse, et nous apprenons maintenant que Moïse a lutté avec Iahve à Massa-Meriba, qui est Kadesh. Dans ce combat, la plus vieille tradition conservée voit l'origine des noms de la place, et l'on se rend compte que dès lors, la véritable signification de ces noms de « débat » et d' « épreuve » était déjà complètement oblitérée. Plus tard, à l'époque de JE et sans doute déjà à l'époque de J, l'explication de Deut., XXXIII, 8, vint à paraître inconvenante, en tout cas invraisemblable, car c'est justement à Massa-Meriba que pour faire jaillir la source, Moïse obtient du dieu le plus évident concours : comment admettre qu'il eût combattu contre lui ? On remplaça alors la lutte de Moïse et de Iahve par une lutte du peuple avec Moïse ou avec Iahve, qui laissait intacte les bonnes relations de Moïse avec le dieu, et ainsi prirent naissance les explications conservées dans Ex., XVII, 2, 7, et Nombr., XX, 3, 13, qu'on a examinées un peu plus haut.

Le combat de Moïse avec Iahve dont Deut., XXXIII, 8, conserve le souvenir, est un épisode de la plus haute importance en ce qui concerne le sanctuaire iahviste de Kadesh dont nous avons déjà, plus haut, induit l'existence. Comme on l'a expliqué à propos des épisodes analogues d'Ex., IV, 24-26, et Gen., XXXII, 24-31, le *combat divin* est le premier acte de l'histoire d'un lieu sacré, le moyen par lequel on suppose que l'initiateur du culte en a arraché les secrets à l'hostilité jalouse du dieu de la place. Que Moïse ait soutenu le combat divin à Kadesh, cela démontre à la fois que Kadesh est un lieu sacré de Iahve, et que la connaissance et la possession de ce sanctuaire remontent à Moïse, qui les acquit à la suite de sa victoire. Deut., XXXIII, 8, nous apprend en termes clairs quel fut le prix du combat : l'*Urîm et Tummîm*, l'oracle dont la possession est revendiquée, au début de la période historique, par la descendance fictive que constituent les prêtres. Telles sont, dans l'esprit de la tradition la plus ancienne, les origines du sanctuaire de Kadesh ; et ce n'est pas seulement le lieu sacré, mais l'oasis tout entière dont la naissance est attribuée à l'action de Moïse, car Moïse a fait sortir du rocher la grande source, l'« eau de justice » voisine du sanctuaire et de l'oracle : l'histoire du miracle de la source dont Ex., XVII, 2-7, et Nombr., XX, 2-13, fournissent deux versions dérivées, n'a pour but que de rapporter à Moïse l'apparition des eaux de l'oasis.

A quel moment de l'histoire de Moïse se place le *combat divin* de Meribath-Kadesh ? On songe, ici, au *combat divin* soutenu par lui

sur la route de Midian en Égypte, au Buisson dans lequel le dieu se manifeste immédiatement après le combat, — nous avons insisté, plus haut, sur la localisation au Buisson de la scène de l'attaque divine, — et l'on conçoit immédiatement que la tradition dont nous réunissons les témoignages n'attribue pas à Moïse deux *combats divins* successifs, mais un seul, que cet épisode unique explique et suppose, non plus deux lieux sacrés révélés en deux circonstances différentes, mais un seul, et par suite, que *le sanctuaire de Iahve appelé le Buisson est identique au lieu sacré de Kadesh* [1]. A l'appui de ce résultat d'importance capitale, on peut immédiatement observer que Moïse, *au Buisson*, a reçu l'ordre du dieu de lui ramener le peuple pour lui offrir un sacrifice : or, en quel point du désert Moïse conduit-il le peuple sorti d'Égypte ? *A Kadesh*. Que nous trouvions, dans la relation primitive du voyage, quelque trace explicite de l'exécution de la prescription divine relative à la fête au désert, et l'identité du Buisson avec le sanctuaire de Kadesh deviendra une certitude.

Cette trace existe. On n'a pas oublié le *voyage de trois jours au désert* dont Moïse, au cours de la scène du Buisson, reçoit l'ordre de demander l'autorisation au roi d'Égypte pour le peuple (Ex., III, 18) ; Moïse parle ainsi au roi (V, 3), et encore une fois au cours d'une entrevue ultérieure (VIII, 23). Cette demande, nous l'avons remarqué, implique une ruse pour tromper le roi, en lui donnant à croire que les Israélites reviendront, mais le voyage, comme la version correspondante de E l'exprime beaucoup plus clairement (Ex., III, 10, V, 1), n'est pas moins pour cela destiné à être accompli réellement ; et en effet nous lisons, immédiatement après la sortie de la mer des Roseaux, que « trois jours durant ils allèrent par le désert sans trouver d'eau » (Ex., XV, 22 *b*). C'est à von Gall [2] qu'appartient le mérite d'avoir reconnu la correspondance de cette traversée de trois jours avec le voyage de trois jours des mentions antérieures, et par suite, l'appartenance à J de cette phrase d'Ex., XV, 22 ; il se rendait compte en même temps qu'elle a sa suite naturelle dans la fin d'Ex., XVII, 1 : « ...et il n'y avait pas là d'eau pour boire », qui introduit l'histoire du miracle de la source de Massa-Meriba-Kadesh, de sorte que dans la relation primitive de J ainsi reconstituée, les trois jours de route qui suivent la sortie de la mer des Roseaux

1. Cheyne, on s'en souvient, raisonnant simplement sur le grand rôle attribué à Kadesh par la tradition primitive, avait, dès 1901, émis l'avis qu'on y plaçait également *le théâtre de la première manifestation de Iahve à Moïse* (Cheyne et Black, *Enc. Bibl.*, 2651).

2. Von Gall, *Altisr. Kultstätten*, pp. 3, n. 1, 9-10.

aboutissent directement à Kadesh, sans mention d'aucune station intermédiaire. Von Gall, cependant, attribuait à J la totalité du v. xv, 22, avec la mention du *désert de Sur ;* Ed. Meyer, plus tard, devait remarquer[1] que ce début de xv, 22 se rapporte bien plutôt à l'histoire de Mara qui vient au v. 23 et appartient à E, de sorte que la séparation des sources, en cet endroit, est à faire de la manière suivante :

J	E
Ex., xv, 22 *b*. ...trois jours durant ils allèrent par le désert sans trouver d'eau...	xv, 22 *a*. Or Moïse fit partir Israël de la mer des Roseaux, et ils pénétrèrent dans le désert de Sur,
xvii, 1 *b* β. ...il n'y avait pas là d'eau à boire pour le peuple;	23. et ils arrivèrent à Mara, etc. (suite de l'histoire de Mara).
2. et le peuple querella avec Moïse, etc. (suite de l'histoire du miracle de la source[2]).	

Immédiatement après l'histoire de la source, dans J, se place maintenant sans doute la phrase ancienne d'Ex., xv, 25 *b*, qui est reconnue, depuis Wellhausen, étrangère au texte de l'histoire de Mara qui l'emprisonne, et dont nous expliquions, plus haut, les relations avec la législation divine et avec le nom de *Massa :* puisque נסהו, selon toute apparence, est une explication de מסה[3], il est naturel de faire entrer cette explication dans la conclusion de l'histoire, à côté des autres explications des noms de la place qui sont conservées dans xvii, 7. On touche ici à la question particulièrement délicate de la restitution de la version primitive de J. pour l'histoire de la source, au moyen des éléments que recèle le magma postérieur d'Ex., xvii, et de Nombr., xx. Pour ce travail, qu'Ed. Meyer n'a point osé entreprendre, on peut s'aider des essais antérieurs de séparation des sources[4], et Bernh. Luther ne s'en est point écarté

1. Ed. Meyer, *Israeliten*, p. 61.

2. En 1900, Holzinger (*loc. cit.*, p. xvii) se refuse absolument à faire la séparation des sources : xv, 22-25 *a*, 25 *b*-27, pour lui, sont de JE, de même que xvii, 1 *b* β-7. Baentsch, à la même date (*loc. cit.*, pp. 138-140, 158-159), inscrit xv, 22, à E (J?), et xvii, 1 *b* β à E ; il est tenté, d'ailleurs, de séparer xvii, 1 *b* β, du v. suivant pour en faire l'introduction du v. 3, tandis que le v. 2 serait la suite immédiate de xv, 22. Holzinger et Baentsch, comme on voit, ignorent ou méconnaissent la remarque décisive de von Gall sur les *trois jours de route* d'Ex., xv, 22 *b*.

3. Vu clairement par Baentsch (*loc. cit.*, pp. 142-143), mais de manière stérile, car il ne se résout pas à extraire la phrase du texte étranger où elle est perdue.

4. Voir, pour Ex., xvii, 2-7, Baentsch, *loc. cit.*, pp. 158-160, et pour Nombr., xx, 1 *b*-13, Holzinger, *Num.*, p. xvi.

beaucoup dans la restitution du texte de J[1] qu'il a proposée[1] en 1906 ; il n'est pas inutile de la reproduire ici :

Nombr., xx, 1 *a* β. Et le peuple résidait à Kadesh,
Ex., xvii, 1 *b* β. et il n'y avait pas d'eau à boire pour le peuple.
Ex., xvii, 2 *a b* α (2 *a* α = Nombr., xx, 3 *a*). Et le peuple querella avec Moïse, et ils dirent : Donne-nous de l'eau à boire. Et Moïse leur dit : Pourquoi querellez-vous avec moi ?
Nombr., xx, 6. Et Moïse alla...
Ex., xvii, 5 *a* α γ. Et Iahve dit à Moïse : Va... avec les Anciens d'Israël. .
6 *b*. Et Moïse fit ainsi sous les yeux des Anciens d'Israël.
7 *a*. Et il nomma le lieu Meriba à cause de la querelle des Bne Israël.

On voit que dans Ex., xvii, 2 et 7, Luther, à l'exemple de Baentsch, ôte de J le nom de *Massa* et des explications afférentes, conservant seulement *Meriba ;* nous ne croyons point que cela soit légitime, car, ainsi qu'on l'a vu plus haut, Massa et Meriba apparaissent ensemble dans le très vieux texte de Deut., xxxiii, 8. D'autre part, aucune parcelle de Nombr., xx, 6, n'est de J[1] ni même de JE, tout le verset appartient très évidemment à P. Si nous corrigeons, sur la base de ces observations, la restitution de Luther, si nous mettons à la place qui semble lui appartenir la phrase d'Ex., xv, 25 *b*, relative à Massa, et si nous faisons précéder le tout, pour la partie du récit comprise entre la sortie de la mer des Roseaux et l'arrivée à Massa-Meriba, de la restitution de von Gall amendée par Meyer, nous obtiendrons finalement la mise en place qui suit, et qui suffit, malgré les lacunes, à définir l'allure de la narration de J[1] pour la traversée du désert et l'arrivée à Kadesh :

(Les Israélites sont sortis de la mer des Roseaux, qui a englouti les Égyptiens ;)

1. Dans Meyer, *Israeliten*, p. 117. — Les fragments de P, rares dans Ex., xvii, plus importants dans Nombr., xx, sont partout faciles à reconnaître ; la difficulté ne commence que lorsqu'on est en présence de JE bien isolé. Dans Nombr., xx, 1 *b*-13, dont la première rédaction n'est sans doute pas antérieure à E, — car le passage, doublet d'Ex., xvii, 1 *b* β-7, ne peut avoir existé avant l'intercalation sinaïtique, — la plus grande proportion des éléments constituants est afférente à E : dans Ex., xvii, 1 *b* β-7, où l'histoire est à sa place primitive, on retrouve des éléments du J primitif en plus grande quantité, mais, là aussi, noyés dans une masse plus considérable de texte substitué par E au texte ancien. Les lambeaux de J[1], une fois isolés, dessineront donc une sorte de fantôme, de silhouette de texte plutôt qu'une reconstitution véritable : c'est bien l'apparence de la restitution de Luther que nous donnons ci-dessus dans le texte. On observe cependant qu'elle remet en place un débris certain de J[1] que la version postérieure de Nombr., xx, a recueilli (1 *a* β), et qui était tombé de la version d'Ex., xvii, non par hasard, mais par l'initiative raisonnée du rédacteur de JE ; nous expliquerons cela plus loin.

Ex., xv, 22 *b* ...trois jours durant ils allèrent par le désert sans trouver d'eau...

[et arrivèrent à Kadesh.]

Nombr., xx, 1 *a* β. Et le peuple résidait à Kadesh,

Ex., xvii, 1 *b* β. et il n'y avait pas d'eau à boire pour le peuple.

Ex., xvii, 2 *a* α = Nombr., xx, 3 *a* α. Et le peuple querella avec Moïse, et ils dirent :

Ex., xvii, 2 *a* β *b*. Donne-nous de l'eau à boire. Et Moïse leur dit : Pourquoi querellez-vous avec moi ? Pourquoi tentez-vous Iahvé ?

5 *a*. Alors Iahve dit à Moïse : Va par devant le peuple; et prends avec toi les Anciens d'Israël...

6 *b* β. Et Moïse fit ainsi sous les yeux des Anciens d'Israël.

7 *a b* α. Et il nomma le lieu Massa et Meriba, parce que les Enfants d'Israël, là, avaient querellé et tenté Iahve...

[et aussi, parce que]

Ex., xv, 25 *b*. ...là, il (Iahve) leur donna une loi et une règle, et là il l'éprouva...

Le détail de l'opération miraculeuse a, comme on voit, entièrement péri, supplanté dans JE par le bâton magique, caractéristique de E, d'Ex., xvii, 5-6, et Nombr., xx, 8-11. Mais peu importe, l'ordre des faits dans la relation primitive étant maintenant parfaitement connu. Cela étant acquis, portons notre attention sur le détail des *trois jours de route au désert* qui, prescrits par Iahve, *au Buisson*, pour venir lui sacrifier à cette place, conduisent le peuple *à Kadesh*, et remettons sous nos yeux, en même temps, ce qui concerne le *combat divin* soutenu par Moïse *au Buisson*, d'après la narration d'Exode reconstituée, *à Kadesh*, d'après Deut., xxxiii, 8 : nous pourrons conclure en toute certitude que le Buisson de Iahve et le sanctuaire de Kadesh sont une seule et même place. Ainsi se manifeste l'identité des deux lieux sacrés dont on pouvait croire que la révélation, successivement, avait été donnée à Moïse.

C

KADESH ET SINAI.

Puisque le Buisson est le sanctuaire de Kadesh, on voit qu'il ne peut être le Sinai comme le veulent plusieurs ouvrages modernes[1]. Mais cette différence du Buisson et du Sinai une fois démontrée, il reste à expliquer l'identité, qui ne peut être fortuite, des noms de

1. Baentsch, *loc. cit.*, p. 18 ; Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 5e éd. (1904), p. 13.

סנה et סיני qui désignent ces deux résidences divines. Pour comprendre le sens de cette homonymie, il suffit de se rendre compte que le Buisson possède, non seulement le nom de la montagne, mais aussi son apparence la plus caractéristique, qui consiste dans la représentation d'un lieu de flamme, d'une vaste fournaise où le dieu habite ; car c'est également dans la flamme que le dieu se manifeste au sein du Buisson, et si cette flamme est plus petite, c'est qu'elle est simplement détachée du grand feu lointain interdit à l'approche et à la vue des hommes. Le Buisson de flamme est à la fois l'image du Sinai de flamme et la résidence du dieu de la montagne flamboyante lorsqu'il lui plaît de venir s'entretenir avec son peuple ; les passages connus de Jug., v, 4, et Deut., xxxiii, 2, nous ont familiarisés avec ces arrivées de Iahve au milieu des hommes, et il est extrêmement probable que la colonne de feu qui guide la marche du peuple au désert n'est autre chose encore que Iahve en voyage. Le Buisson, résidence secondaire et facultative du dieu, participait donc aux principaux caractères de la résidence principale, la grande montagne invisible. Poursuivant cette idée, on imagina de nommer ce sanctuaire subalterne, accessible aux hommes, d'un nom qui rappelât celui du sanctuaire extra-humain, et comme ce nom de *Sinai*, סיני, qui n'avait plus aucune signification, ressemblait beaucoup à un mot סנה qui signifie « buisson », il fut entendu à un moment donné que la résidence de Iahve à Kadesh était un buisson et s'appelait *le Buisson*[1].

La même conception de la subordination de Kadesh au Sinai ou, plutôt, de la représentation du sanctuaire invisible et inaccessible par le sanctuaire connu des hommes, engendra la parenté filiale de Moïse avec un homme qui est le *prêtre du Sinai*. Moïse, nous le savons entièrement maintenant, est l'initiateur du sanctuaire de Iahve de Kadesh et son premier prêtre ; c'est lui qui eut la révélation du lieu sacré à la suite d'une scène de *combat divin* qui lui valut, probablement, l'acquisition du nom du dieu, et en tout cas celle de l'*Urîm et Tummîm*, c'est-à-dire de l'oracle ; c'est lui qui, revenant auprès du dieu avec le peuple sauvé d'Égypte, fit couler les eaux de la source. Moïse, en quelque sorte, est l'expression

1. L'assimilation antique du nom biblique *Sinai*, *Sina*, au mot qui signifie « buisson », est connue des littérateurs arabes, et se manifeste par cette explication de *Tour Sina*, que *Tour* est un mot signifiant en général montagne, et que *Tour Sina* désigne une montagne *boisée*. Ainsi parlent Yâkout, d'après Al Djouhouri et Al Akfach (Yâkout, éd. Wüstenfeld, III, p. 558), et, citant Yâkout, Aboulfeda (Reinaud, *Geogr. d'Aboulfeda*, II, i, p. 90) et Macrizi, *Histoire des Coptes* (Wüstenfeld, *Macrizi's Geschichte der Copten* etc., dans *Abh. d. Kön. Ges. d. Wiss. zu Göttingen*, III, 1845, p. 113).

concrétisée de tout ce que la tradition ancienne se rappelle sur le Kadesh israélite et iahviste. Or, il y a cette idée, dont nous avons déjà signalé le caractère extraordinaire mais qu'il faut accepter comme un fait, que le dieu national autour duquel le peuple est groupé à Kadesh n'a pas son domicile véritable à Kadesh mais vient à Kadesh par intervalles et habite, ordinairement, quelque part derrière l'horizon, hors de la portée de ses fidèles. Quelle relation unissait donc les deux sanctuaires? On chercha à le comprendre, et on imagina que, de même que Moïse était l'*homme de Kadesh*, de même il y avait eu un *homme du Sinai*, et qu'entre les deux personnages existaient des liens parallèles à ceux qui subordonnaient l'une des deux places sacrées à l'autre.

Il est permis de croire que, dans un premier stade de la formation de la tradition, le beau-père n'avait pas de domicile nettement défini dans le désert au sud de Kadesh où la montagne était censée située : c'est l'époque du *prêtre de Midian*, de l'histoire fondamentale d'Ex., II, et c'est ensuite seulement, lorsqu'un besoin de précision poussera à nommer et à localiser le beau-père, qu'on fera de lui un Kainite, par sympathie, comme nous l'avons longuement expliqué plus haut, avec cette branche d'Amaleq qui était devenue amie et alliée au temps des guerres de Saül. *Hobab le Kainite*, cependant, remonte certainement à J, et à la même couche traditionnelle appartient également le rôle qui lui est attribué auprès de Moïse par l'histoire de Nombr., X, 29-32, Jug., IV, 11, dont nous avons, précédemment, reconstitué le texte, et qui est une transposition sur le plan mosaïque de l'épisode historique de l'adhésion de Kain à Israël dont on retrouve les débris dans I Sam., XV, et Jug., I. On se rend compte qu'à cette époque déjà (J², sans doute), la tradition primitive est développée et altérée, car le *prêtre de Midian*, au contraire du Kainite, ne jouait aucun rôle dans les événements du séjour au désert; ce Midianite anonyme n'est entrevu que dans un arrière-plan lointain, et il s'évanouit pour ne plus reparaître dès qu'il a rempli son unique fonction, qui consiste à apparenter Moïse avec l'homme du Sinai. Il semble vraiment qu'à l'époque où le beau-père de Moïse fut conçu tout d'abord, on avait encore nettement conscience du caractère mythologique du Sinai et de son *prêtre*.

A la couche suivante appartient *Hobab le Kainite* et son apparition à côté de Moïse au milieu du peuple; mais le Sinai reste confiné dans le mystère du monde inaccessible, et il faudra qu'un nouveau stade soit franchi pour qu'on arrive, par une oblitération totale du sens primitif, à faire aller le peuple à la montagne sacrée.

En attendant, c'est autour de Kadesh, uniquement, que se groupent, pour le rédacteur de J[1], les événements de la période pastorale. Kadesh est la résidence du peuple, le sanctuaire du dieu national que Moïse avait conquis, l'oracle qui fonctionnait auprès de la source que Moïse avait ouverte ; c'est là que s'étaient passées les quarante années du séjour au désert, que le dieu avait envoyé des aliments à son peuple affamé [1], que la masse confuse du peuple s'était organisée en tribus gouvernées par des chefs [2] ; c'est là, plus généralement, qu'avaient eu lieu entre le dieu et le peuple, par l'intermédiaire de Moïse et peut-être par le moyen de l'oracle, les entretiens qui avaient abouti à la législation et à la constitution nationale [3]. Les principaux organes du fonctionnement religieux et social de la place étaient le Buisson, demeure proprement dite du dieu, et l'oracle, près de la source de *justice* et du lieu d'*épreuve*. Le sens de ces deux mots *Meriba* et *Massa* était, nous l'avons vu, incompris de la tradition israélite la plus ancienne, et cela donne lieu de se demander si la place de *justice* et d'*épreuve* n'existait pas depuis longtemps déjà lorsque les Israélites survinrent devant Kadesh ; mais avec cette question, nous quittons le domaine de l'histoire du texte pour nous engager dans celui de l'histoire proprement dite.

RAYMOND WEILL.

(*A suivre.*)

1. Traces de J dans l'histoire de la manne d'Ex., XVI, et son doublet de Nombr., XI.

2. Traces de J dans l'histoire de l'institution de Juges et d'Anciens d'Ex., XVIII, et Nombr., XI.

3. Le texte de la législation divine, tel qu'on le trouvait dans J, est perdu pour ainsi dire en entier, éliminé par les rédactions développées de E et surtout de P ; les seuls vestiges certains qu'on arrive à retrouver dans la masse des textes postérieurs sont ceux d'Ex., XXXIV, 14, 17, 19*a*, 21, 25, 26.

LE TRAITÉ DE « KALLA »

Nous connaissons deux traités de *Kalla :* le plus petit figure dans les éditions ordinaires du Talmud ; le plus grand a été publié, sous le titre de כלה רבתי, dans les חמשה קונטרסים de Coronel, puis dans la grande édition du Talmud, imprimée à Wilna. Tandis que le second a dix chapitres, le premier en a un seul, aussi bien dans les éditions que dans le Mahzor Vitry, où il est intitulé הילכות כלה. Menahem ben Salomon [1] et Isaac de Lates [2] parlent d'un פרק כלה ; de même R. Juda ben Barzilaï dans le passage du *Séfer-ha-Ittim* qui sera cité plus loin. C'est seulement dans l'*Agouda* que notre traité compte deux chapitres.

Quel est l'âge de ces traités ? Appartiennent-ils à l'époque du Talmud ou à celle des Gueonim? Sont-ils plus jeunes encore? Cette question n'est naturellement pas neuve et je ne prétends du reste pas l'examiner à fond pour le moment ; je me contenterai d'apporter quelques matériaux, qui en faciliteront peut-être la solution.

1. — Y a-t-il eu un traité de Kalla a l'époque talmudique?

Cette question est tranchée affirmativement par la généralité des auteurs [3]. Mais leur opinion n'a aucun fondement.

Le Talmud de Babylone emploie trois fois l'expression מסכתא דכלה ; quelques auteurs, dont Raschi, lisent במסכתא כלה ; dans les éditions postérieures on trouve aussi במסכת כלה. R. Hananel

1. Introduction du בית הבחירה, 14 *a*.
2. *Schaare Zion*, éd. Buber, p. 26.
3. Citons parmi les modernes : Zunz, *Gottesd. Vortr.*, 2e éd., p. 94 ; Weiss, דור דור ודורשיו, p. 248 ; Schechter, dans *J. Q. R.*, 1891, p. 684 ; Friedmann, נספחים לסדר אליהו זוטא, p. 16 et suiv.
4. *Sabbat*, 114 *a*; *Taanit*, 10 *b*; *Kiddouschin*, 49 *b*.

explique ainsi, cette expression : c'est le traité qu'on avait coutume de préparer pour les conférences des mois de *Kalla*[1]. Cette explication est adoptée par Maïmonide[2] et le Tossafiste Isaac l'Ancien[3] Raschi entend par מסכת כלה une *baraïta* qui contenait des prescriptions relatives aux nouveaux mariés et identifie cette baraïta avec notre traité de *Kalla*[4]. Mais Raschi ne songe nullement à un traité indépendant C'est ce qui ressort surtout si l'on compare son explication de מסכת כלה avec celle qu'il donne pour אבל רבתי. Ce dernier titre est ainsi expliqué par lui : באבל רבתי מסכתא היא וקורין אותה שמחות וזו היא משנה ראשונה שלה הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו[5]. Ainsi Raschi connaît אבל רבתי ou שמחות comme un traité indépendant, tandis que כלה n'est pour lui qu'une *baraïta* isolée ou insérée dans un ouvrage[6]. Aucun des anciens commentateurs ne suppose donc que le Talmud cite un *traité* de Kalla ; cette opinion n'est explicitement formulée qu'un siècle après Raschi[7].

Toutefois, je ne prétends pas que mon interprétation des paroles de Raschi soit absolument justifiée et j'accorde que Raschi, à cause de la teneur du texte de *Ketoubot*, a pu penser à notre traité de Kalla comme tel Ce qui importe, ce n'est pas comment le passage talmudique est expliqué par Raschi, mais comment il doit être expliqué.

Or, si nous nous demandons laquelle des deux explications, celle de Raschi ou celle de R. Hananel, présente le plus de vraisemblance, nous sommes déjà prévenus en faveur de la seconde parce qu'elle remonte certainement à une tradition des Gueonim. Mais voici un fait plus important. Le Talmud cite nommément un

1. Sur *Taanit*, 10 *b* : Aroukh, *s. v.* כלה.

2. ה' אישות, v, 8.

3. *Sabbat*, 114 *a* ; Tossafot d'Isaac l'Ancien sur *Taanit*, 10 *b* (dans l'éd. de Wilna).

4. *Sabbat*, 114 *a* : מסכת כלה ברייתא היא כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה. *Kidd.*, 49 *b* : ואפילו במסכת כלה שאין עומק בה וברייתא היא וכך היא שנויה כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה. L'explication de כלה manque dans le commentaire sur *Taanit*, mais ce commentaire n'appartient pas à Raschi, comme l'a montré H. Chajes dans *Zion*, II, p. 80, 91 et suiv.

5. *Ketoubot*, 28 *a*. Le commentaire de *Moëd Katon*, 24 *a*, 26 *b*, ne donne aucune explication. Mais ce commentaire n'est pas non plus l'œuvre de Raschi, v. la bibliographie de la question par Epstein, dans *Festschrift Steinschneider*, p. 118 et note 1.

6. Que si Raschi, sur *Ketoubot*, 7 *b*, cite notre traité de Kalla par les mots מסכת כלה, c'est sous l'influence de sa propre explication.

7. Voir plus loin, p. 243. — Dans le commentaire attribué à Guerschom (imprimé dans l'éd. de Wilna), on lit sur *Taanit*, 10 *b* : אפילו במסכת כלה שאין רגילין להתעסק בו (l. בה); mais il n'y a rien à tirer de cette explication.

assez grand nombre de traités : *Berachot*[1], *Rosch ha-Schana*[2], *Nazir*[3], *Sota*[3], *Ketoubot*[3], *Nedarim*[3], *Maccot*[4], *Schebouot*[4], *Edouyot*[5], *Abot*[6], *Middot*[7], *Tamid*[8], *Kélim*[9], *Ahilot*[10], *Negaïm*[10], *Oukcin*[11], *Ebel Rabbati*[12], *Dérech Ereç*[13], soit dix-huit traités en quinze passages différents, et nulle part le nom du traité n'est précédé de l'expression מסכת. Si donc, dans les passages en question, le Talmud avait voulu mentionner un traité du nom de Kalla, il aurait dû dire ואפילו בכלה. L'addition du mot במסכתא montre — si paradoxale que l'assertion puisse paraître — que par מסכתא דכלה il ne faut pas entendre un traité ainsi appelé, mais le traité du mois de *Kalla*. Quant à Raschi, il a été entraîné dans son explication par la leçon מסכתא כלה.

Contre l'explication de R. Hananel on objecte que des trois passages où figure l'expression מסכתא דכלה, deux sont des baraïtot et le troisième un enseignement de R. Yohanan — que ces textes sont donc tous palestiniens, alors que l'institution des sessions de *Kalla* n'existait pas en Palestine[14]. Cette objection disparaît du fait que la phrase ואפילו במסכתא דכלה n'appartient plus aux baraïtot et au dire de R. Yohanan, mais au Talmud de Babylone et que celui-ci ne considère nullement cette phrase comme se rattachant aux enseignements qu'il rapporte — ce que sous-entendent Weiss et Friedmann — mais la présente clairement comme un développement.

Voici, en effet, le texte dans les trois passages : כל ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומרה ואפילו במסכתא דכלה. Si les mots ואפילו במסכתא דכלה appartenaient encore à la citation, ils devraient être placés avant ואומרה et nous aurions : כל ששואלין אותו דבר הלכה

1. *Baba Kamma*, 30 *a*.
2. *Taanit*, 2 *a* : מראש השנה.
3. *Sota*, 2 *a*.
4. *Schebouot*. 2 *b* : ממכות, שבועות.
5. *Berachot*, 28 *a*.
6. *Baba Kamma*, 30 *a*.
7. *Yoma*, 16 *a*.
8. *Yoma*, 14 *b*.
9. *Kélim*, 30, 4.
10. j. *Moëd Katon*, *i. f.*
11. *Horaïot*, 13 *b* ; בעוקצין, עוקצין.
12. *M. K.*, 24 *a*, 26 *b* : *Ketoubot*, 28 *a* : באבל רבתי.
13. j. *Sabbat*, VI, 2 (8 *a*, l. 5 d'en bas) : דתני בדרך הארץ.
14. Weiss, *op. cit.*, p. 248 ; Friedmann, *op. cit.*, p. 16. A. Schwarz, dans *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, 1899, p. 2, croit que cette opinion n'est pas si sûre. Cependant les sources ne renferment aucune trace de כלה en Palestine : cf. Bacher, dans *Jew. Encycl.*, VII, 423 *a*.

ואפילו במסכתא דכלה ואומרה. De plus, le terme de מסכתא, qui est araméen, indique l'origine babylonienne de la phrase.

Il n'y a donc pas le moindre indice de l'existence d'un « traité de Kalla » à l'époque talmudique [1]. Nous comprenons maintenant que Juda b. Barzilaï considère comme erronée l'explication de מסכתא דכלה par « traité de Kalla », quoique l'argument qu'il allègue ne prouve rien pour l'époque talmudique. Le passage est assez important pour être reproduit en entier : ומאן דמפרש וטעה כי כלה היא מסכתא בפני עצמה טעותא היא בידיה דלא מצינו מסכתא בעולם אלא שיתא סידרי דאינון ששים מסכתות וכדכתיב ששים המה מלכות ושמונים פילגשים אלו שמונים בתי מדרשים שהיו בירושלים. ובשיתא סדרי לא משכחת בהו מסכתא כלה ובעל הלכות שכתב בחיבורו פרק כלה לא משום דסבר ליה הכי אלא מפני שיש בו באותו פרק דבריכם שחיבר בענין כלה [2].

2. — « Kalla » dans les éditions.

Les verbes « שכתב, il a écrit », « שחבר, il a composé, réuni » ne souffrent qu'une explication : c'est que l'auteur des *Halachot Guedolot* a réuni des prescriptions relatives aux nouveaux mariés sous le titre de « Chapitre de Kalla » [3]. Ce chapitre de Kalla, qui manque dans nos recensions des *Halachot*, est, si l'on considère la similitude du titre [4] et du contenu, identique sans doute avec notre « Traité de Kalla » des éditions ordinaires (ce qui ne veut pas dire que c'est entièrement le même texte). Nous avons donc un témoignage authentique qui atteste que le « Traité de Kalla » imprimé dans ces éditions est l'œuvre de l'auteur des *Halachot Guedolot* et que ce « Traité » n'était primitivement autre chose qu'une partie de cet ouvrage.

Mais nous savons aussi qu'à l'époque de la composition du *Séfer ha-Ittim*, dans la première moitié du XIIe siècle, le traité de Kalla était encore incorporé aux *Halachot Guedolot*, dont il était considéré comme une partie, et qu'on ne connaissait même pas un

1. Zunz, *op. cit.*, p. 94, dit, en renvoyant à j. *Berachot*, II, 5 *i. f.*, que le Yerouschalmi connaît un traité de Kalla. Il pense, sans doute, à la citation de la p. 5 *b*, l. 29 : תני כלה אסורה לביתה כל שבעה, qui serait empruntée à un traité de Kalla. Mais cette opinion n'est justifiée par rien.

2. *Séfer ha-Ittim*, p. 246.

3. Mais nullement, comme le croit l'éditeur du *Sefer ha-Ittim*, שהכניסהו בחבורו et שיש בו הלכות מקובצות.

4. Cf. plus haut, p. 240, n. 4.

traité de Kalla talmudique. C'est sûr, du moins, pour l'Espagne. Quant à Raschi, a-t-il connu notre traité comme tel, ou pense-t-il seulement au « Chapitre de Kalla » des *Halachot Guedolot*, qu'il aurait considéré comme une ancienne *baraïta* contenue dans cet ouvrage? Nous avons vu qu'il était difficile de décider. Dans le premier cas, on serait fondé à admettre que l'indépendance de notre traité remonte à la recension française des *Halachot Guedolot*. Dans la seconde hypothèse, on comprendrait mieux que le *Mahzor Vitry*, qui provient de l'école de Raschi, donne à notre traité le titre de הילכות כלה. On relève un cas analogue : Tobia b. Éliézer cite un passage du premier chapitre de *Dérech éreç rabba* comme tiré de מסכת ערוות[1] ; or, nous trouvons dans les *Halachot Guedolot* un פרק ערוות, qui renferme au début tout le premier chapitre de *Dérech éreç rabba*[2].

3. — Kalla rabbati[3].

Le plus ancien auteur qui cite peut-être ce traité est Abraham ben David de Posquières[4]. Toledano assure que Raschi l'a également connu. Mais les raisons sur lesquelles il se fonde sont fragiles. Des deux passages que Raschi cite et qui ne se trouvaient nulle part ailleurs que dans ce traité, l'un, celui sur Gen., XLVIII, 9, est cité par Abraham ibn Yarhi, le commentateur même de ce traité, comme tiré de *Genèse rabba*[5]. Quant au second, celui sur *Abot*, VI, 3, il n'appartient même pas à Raschi, attendu que le commentaire sur *Abot* qui porte le nom de Raschi n'est pas de lui[6].

Parmi les anciens auteurs qui connaissent notre traité, il y a encore Isaac ben Abbamari, l'auteur de l'*Ittour*[7], et Abraham ibn

1. *Lékah Tob*, section אחרי. Cf. Reifmann, dans *Bét Talmud*, IV, 84.

2. Éd. de Varsovie, 102*a* ; éd. de Berlin, 252. La première donne pour titre הלכות ערוות. Cf. Halberstamm, dans *Bét Talmud*, IV, 526. — Dans le manuscrit de la Mischna de Kaufmann, *Kiddouschin* est également suivi de ערוות פר' א', qui a le même contenu que *Dérech éreç rabba*, I ; voir Krauss, dans *Monatsschrift*, 1907, p. 63.

3. Voir Luzzatto, dans *Kérem hémed*, VII, 219 ; Kirchheim, dans המגיד, 1865, p. 149 ; Schechter, dans *J. Q. R.*, 1891, p. 684 ; Friedmann, נסתרים, introduction, p. 17 et suiv.

4. Cf. Toledano dans l'introduction de son édition du פירוש מסכת כלה לראב"ן הירחי, p. 18.

5. P. 33, *s. v.* בני אנוסה. Cf. Raschi, édit. Berliner, 1re édit., p. קפג, n. 10.

6. Voir tout au long Epstein, dans החוקר, I, 90 et suiv.

7. Cf. Toledano, *l. c.*, et la note sur le premier alinéa dans l'éd. de Wilna.

Yarhi, qui l'a commenté. Ce dernier invoque une tradition de ses maîtres français, d'après laquelle ce traité serait celui qui est mentionné dans *Taanit*, 10 *b*[1].

Nous voyons donc que le traité de *Kalla rabbati* a été connu au plus tôt vers la fin du XIIe siècle et que les plus anciens auteurs qui le connaissent sont tous du sud de la France. Ne pourrait-on pas en tirer une conclusion sur l'âge et la patrie du traité?

Pour ce qui est de l'âge, il faut naturellement distinguer entre le traité tel quel et ses différents éléments. Ces éléments sont en partie antérieurs, en partie postérieurs au Talmud, en partie de l'époque des Gueonim. Les premiers comprennent les extraits de *Abot*, VI (= *Kalla rabbati*, VIII) et de *Dérech éreç*[2]. Les textes désignés comme « baraïtas » sont pour la plus grande partie empruntés au Talmud. Enfin, il y a dans le traité de *Kalla*, comme sans doute dans la « guemara » des matériaux remontant aux Gueonim. Il reste donc seulement à savoir quand ces fragments ont été réunis en un tout et pourvus de ce qu'on appelle la « guemara » du traité[3].

De même, je n'entends pas par patrie le lieu d'origine de notre traité, qu'il faut selon toute vraisemblance chercher en Babylonie et plus précisément à Soura, à cause de ses divergences d'avec le Talmud de Babylone. Je veux dire seulement que la région où le traité fut d'abord connu et répandu est peut-être le sud de la France.

V. Aptowitzer.

Vienne, le 1er novembre 1908.

1. P. : קבלתי מרבותי בצרפת שזאת היא מסכת כלה שנזכרה בתענית בפרק ראשון. — Sans connaître cette tradition, Friedmann (נספחים, introd., p. 17) considère כלה רבתי comme étant le traité censément cité dans le Talmud.

2. V. les indications de Halberstamm, dans l'éd. Coronell, p. 112. D'après Krauss, (cf. Büchler, dans *W. Z. K. M.*, XVIII, p. 114 et s., *R. É. J.*, XXXVI, 40-46, *D. E. z.* et *D. E. r.*, IV-XI, sont posttalmudiques.

3. Cf. sur ce point *Dérech Erez r.*, édit. Golberg, p. XI et s.

DEUX CONSULTATIONS DES GUEONIM

DANS LE PARDES

Le *Pardes*, qui est attribué à Raschi et qui provient, en tout cas, de son école[1], contient un grand nombre de textes des Gueonim, qu'on n'a pas encore suffisamment exploités. Plus d'une explication et plus d'une décision des Gueonim ne se trouvent que dans cet ouvrage. Telles sont les deux consultations que nous nous proposons d'étudier.

I. — Pardes, n° 280, הלכות פסוקות, שמושא רבה, כלה רבתי.

Dans le *Pardes*, n° 280, *i. f.* (éd. de Constantinople, 5*b*), on lit ce qui suit : כך אמר מר רב יהודאי גאון זכר אדונינו לברכה על (l. אל) שלמה ריש גלותא בשביל החיה שקיטע הלכה תשב היולדת s.-e. ז' לזכר כנדה ואח"כ תשב ז' נקיים וכן לנקיבה תשב י"ד כנדה ואחר כך תשב ז' נקיים ואמר רבא זכר אדונינו לברכה לא כי אלא יולדת כנדה עד שיפסוק הדם ממנה אחר הספור ז' נקיים וכן אמר ריש כלה וריש מתיבתא[2]. Ce passage, évidemment tiré de la consultation d'un gaon, est passablement énigmatique. Qui est ce רבא qu'on y mentionne ? David Luria[3] croit qu'on doit lire רבינו ou entendre רבא dans le sens de רבינו. Dans ce cas, il faut rapporter les mots שקיטע הלכה à l'exilarque Salomon, ce qui, sans être impossible, est tout à fait invraisemblable.

1. Sur cet ouvrage v. Epstein, dans *Monatsschrift*, XLI, p. 257 et suiv. : XLIV, p. 50 et suiv. : XLVII, p. 340.

2. Les *Halachot Guedolot* (éd. de Varsovie, 171*a* ; éd. de Berlin, 625) concordent avec la décision de רבא. De même, R. Amram, dans שערי תשובה, n° 173 : הלכות פסוקות, éd. Müller, n° 83 (החוקר, I, p. 261). V. encore sur cette question *Mahzor Vitry*, 612, 613 ; *Séfer Ha-Orah*, p. 176 ; *Or Zaroua*, I, n° 339, 346.

3. קדמות הזוהר, 18*a*.

L'expression קטע הלכה convient justement à merveille à la méthode de R. Yehoudaï de répondre à des consultations et d'arrêter des décisions, méthode qui a valu le titre de הלכות קטועות à un recueil de décisions attribué à ce gaon. Si par רבא il faut entendre R Yehoudaï, qui est le ריש מתיבתא ? N'est-ce pas R. Yehoudaï lui-même qui était le chef de l'académie ?

Ces questions m'amènent à expliquer ce passage autrement que le texte paraît l'exiger à première vue. Dans cette interprétation, c'est l'exilarque Salomon qui pose la question ; שקיטע הלכה se rapporte, ainsi que l'expression le demande, à R. Yehoudaï ; donc רבא, qui rejette la décision de R. Yehoudaï, ne peut pas être l'équivalent de רבינו « notre maître », mais doit être le nom d'un savant. Et, comme la décision de Raba est confirmée par le ריש כלה et par le ריש מתיבתא, il n'était lui-même ni l'un ni l'autre.

Il y avait, en effet, à l'époque de R. Yehoudaï un savant du nom de Raba. M. Harkavy a publié[1] un fragment de la consultation d'un gaon qui contient ce passage : וכל הדברים הללו שכתבתי אליכם לא מתלמודי ולא מחכמתי אלא ממה שלמדתי מרבי מתלמוד ומהלכה למעשה שהיה רבי שמיה ראבאה זכ' לברכה ולחיי עולם הבא שהיה תלמיד מר רב יהודאי גאון זכ' אדונינו לברכה ולחיי העולם הבא. Si Raba avait été un personnage officiel, son disciple n'aurait certainement pas manqué de lui donner son titre. De plus, ce docteur n'est pas cité ailleurs dans la littérature des Gueonim. Pour ces deux raisons, il est certain que ראבה était seulement un savant privé. C'est ce Raba que je crois retrouver dans notre texte du *Pardes*.

Si mon hypothèse est fondée, ce texte fournit du même coup un indice pour l'identification de l'auteur de la consultation. Dans le fragment publié par Harkavy, on trouve à la place des formules d'introduction usitées dans cette littérature, telles que ורשאלת, ורשאלתם, etc., le mot בשביל, qui n'est employé, parmi les Gueonim, que par R. Hilaï et son fils R. Natronaï. Aussi Harkavy croit-il que l'auteur du fragment est probablement l'un de ces deux Gueonim. Ce qui militerait encore en faveur de Natronaï, c'est que, comme l'auteur du fragment, il polémique contre les Caraïtes. Or, בשביל figure dans la consultation du *Pardes* avec la même acception que dans le fragment. Il est donc vraisemblable que l'auteur du fragment est aussi l'auteur de notre consultation, c'est-à-dire R. Hilaï ou son fils Natronaï.

1. *Ha-Goren*, IV, p. 71 et suiv., d'après le ms. Pétersbourg 195.

Je crois reconnaître ce רבא ou ראבה dans un troisième passage. On lit, en effet, dans une consultation de R. Efraïm [1] : ובספר חפץ נמצא כתוב שכך נמצא בהלכות פסוקות דר׳ אבא ההוא חביתא... Quel est ce ר׳ אבא qui a composé des הלכות פסוקות ? M. Epstein [2] croit, toutefois avec réserve, qu'il faut lire ר׳ יהודאי. Ce n'est pas nécessaire. Les הלכות פסוקות de R. Yehoudaï sont à proprement parler l'œuvre de ses disciples [3] : or, nous connaisons un disciple de R. Yehoudaï nommé ראבה, c'est-à-dire ר׳ אבא ; donc le ר׳ אבא du *Séfer Héfeq*, l'auteur des הלכות פסוקות, n'est autre que le ראבה du fragment de Saint-Pétersbourg et, d'après ma conjecture, du *Pardes*, n° 280.

Si ces conclusions sont exactes, elles nous permettent de résoudre une vieille énigme de notre littérature, qui intriguait déjà Juda ben Barzilaï, celle de l'origine du traité sur les *tefillin* connu sous le nom de שמושא רבה et qui date de l'époque des Gueonim. Un fragment en a été conservé par Ascheri, ועתה אכתוב הלכות תפילין מהלכות תפילין על שם הגאונים ונקרא שימושא רבא. D'après *Mahzor Vitry*, p. 644, Alfasi citerait le שימושא רבא : כת׳ בשימושא רבה ורב אלפס הביאו. Le même livre mentionne une explication tirée du שימושא רבא sur la lecture de ויחל aux fêtes : כך מצאתי בשימושא רבא דגאונים (p. 234). Ce traité ne s'occupait donc pas exclusivement des תפילין. Ce qu'il a d'énigmatique, c'est que les phrases y sont introduites par la formule אמר רבא et que ces phrases ne se trouvent pas dans le Talmud. Juda ben Barzilaï en conclut avec raison que ce רבא ne peut pas être un docteur du Talmud et il croit que רבא désigne peut-être seulement le maître de l'auteur du שמושא : וכן נמי בתחילתו אמר רבא האי מאן דבעי למיעבד תפילין מייתי אגא טבא וכו׳ והאי מימרא לא אשכחנא בשם רבא בכולי גמרא ולא אפשר למיהוי בשם חכם מחכמי התלמוד דלא הוי קבוע בגמרא או באגדתא ואפשר דבעי למיהוי האי אמר רבא כגון רבא דיליה כלומר על שם הרב שלמדו האי שמושא ולא על שם רבא שהוזכר בתלמוד [4].

1. Consultations de Méir de Rothenbourg, éd. Lemberg, n° 318.

2. מאמר על הלכות גדולות, p. 22 *Ha-Goren*, III.

3. V. Halberstamm dans sa lettre publiée en tête des הלכות פסוקות, éd. Schlossberg, p. II.

4. Ascheri, *l. c.* : וכתב עליו הרב הברצלוני תמיהני טובא על שימושא רבא דכתבינן הכא מיהו כתבינן ליה הכא כדאשכחנא יתיה בנוסחאות וכן מה שכתב בשם רבא לא כשר לאנוחי עתיקי... Sur un autre passage : תפילין אלא למאן דקרי תורה נביאים וכתובים וכו׳ האי מימרא ליתא בכולי תלמודא. Sur le même passage du שימושא, le *Mahzor Vitry*, p. 645, observe : אמנם בתלמוד שלנו לא מצינו כל זה אלא אדרבה פרק לולב הגזול גרסינן קטן היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין אע״ג שלא למד במשנה... De ce passage du שימושא est né un מדרש פליאה : אין מניחין תפילין אלא בשבת (=) שמואל, בראשית, תהלים. Je ne sais en ce moment où j'ai lu ce texte.

Peut-être n'est-il pas téméraire maintenant de retrouver dans ce רבא le ראבה ou רבא que nous connaissons déjà comme un élève de R. Yehoudaï et comme l'auteur des הלכות פסוקות. Il ne faut pas objecter que le שמושא רבא se trouve sur quelques points en opposition avec R. Yehoudaï [1]. Le disciple n'est pas obligé de toujours jurer *in verba magistri*. Nous avons vu que רבא rejette positivement une décision de R. Yehoudaï. Du reste, nous trouvons encore ailleurs des opinions contradictoires rapportées au nom de R. Yehoudaï [2].

Je voudrais encore attirer l'attention du lecteur sur un fait analogue. Dans ce qu'on appelle la « Guemara » de *Kalla rabbati*, se trouvent cités trente-quatre enseignements de « Raba » qui ne figurent pas dans le Talmud [3]. Ici aussi nous demandons avec Juda b. Barzilaï : est-il possible que le Talmud n'ait pas conservé la moindre trace d'un aussi grand nombre d'enseignements d'un des Amoras qu'il cite le plus souvent? Et avec Ben Barzilaï nous répondons que le רבא de *Kalla rabbati* ne peut pas être le רבא du Talmud. — Peut-être, ajouterons-nous, le רבא de *Kalla rabbati* est-il le même que le רבא ou ראבה que le fragment de Saint-Pétersbourg n'est plus le seul maintenant à nous faire connaître.

Nous avons vu plus haut que le שמושא רבא, dont notre רבא est la source principale, était plus considérable que le fragment conservé par Ascheri d'après le *Séfer Ha-Ittim* et qu'il traitait d'autres questions que des תפילין [4]. Les enseignements rapportés au nom de Raba dans כלה רבתי peuvent donc être empruntés au שמושא רבא.

Je sais que la conjecture qui est émise ici paraîtra très hardie. Moi-même je me suis longtemps défendu contre elle. Je la livre aux savants pour qu'ils l'examinent.

1. C'est ce qui résulte de la comparaison du שימושא רבא avec הלכות פסוקות, n° 62 (החוקר, I, 250 et suiv.). Müller signale quelques différences.

2. Epstein en donne quelques exemples, *l. c.*, p. 16 et suiv.

3. Edition Ceronel, p. 1_3, 2_{22}, 3_{35}, 3_{39}, 3_{27}, 4_{40}, 4_5, 6_4, 12_{39}, 14_{34}, 16_{27}, 20_{17}, $_{24}$, 23_2, 24_{15}, $_{20}$, $_{21}$, $_{34}$, 26_{29}, 30_{40}, 31_3, $_6$, 32_{14}, 33_{16}, $_{24}$, 38_{40}, 34_{36}, 35_3, $_6$, $_{13}$ (le texte de 35_{26} appartient au Raba du Talmud, v. *B. K.*, 92 *b*), 36_{12}, 37_7, $_{24}$; le plus souvent אמר רבא, mais aussi דרש רבא, מתקיף לה רבא, etc. — Tout en me réservant de donner une analyse exacte de tout le traité, je dois faire ici quelques courtes remarques sur les enseignements au nom de « Raba ». Celui de 2_{22} utilise un dire de R. Assi (*Kidd.*, 40*a*), celui de 2_{31} développe une phrase de R. Akiba (*Sota*, 17*a*), *sur laquelle Raba fait une observation, laquelle manque dans Kalla rabbati* ; celui de 26_{29} utilise une agada anonyme (*Sabb.*, 89*b*), celui de 35_3 repose sur un dire anonyme (*Yebamot*, 79*a*) ; celui de 36_{24} cite un enseignement de R. Yohanan (*Sota*, 4*b*) en l'introduisant par דאמרי רבנן, alors que dans le Talmud cet enseignement *est repoussé par Raba*.

4. Voir plus haut, p. 247.

II. — Pardes, nº 310.

Dans le *Pardes*, nº 310 (éd. de Constantinople, 21 *b*), on trouve la consultation suivante :

דין אלמנה שמתה (צ"ל שמת) וילדה (צ"ל ווכדה). שאלו עליה במתיבתא שצריכה להמתין כ"ד חדשים לפי שפעמים חונקתו. ואם מת הוולד תחילה לאביו אפילו יום ואפילו שעה אחת תינשא אפילו בתוך ג' חודשים. וכן כתוב בכתובות אעפ"י וכו'. ועוד נאמר עליו טעם אחר. כתוב בתורה ג' פעמים לא תבשל גדי בחלב אמו, מפני מה? אלא אחד כנגד העומד (צ"ל העומר), ואחד כנגד הנשואים, ואחד כנגד בשר בחלב. האחד כנגד העומד (צ"ל העומר) שלא יהא בהן חלב, שאם יהיה בהן חלב היה הזרע פסול להקריבו. והשני כנגד הנישואין, שכיון שמת אחד מישראל והניח את אשתו מינוקת אסור (צ"ל אסורה) להינשא עד שתשלים תשל"ב ימים, עושים כ"ד חודשים ושני ימים כמנין תבש"ל. ואפילו מת התינוק ואפילו אם נתנתו למינקת אסור לבר ישראל לישאנה עד שתשלים תשל"ב ימים. ואמרו רבותינו ז"ל אם נתנתו למינקת לאחר שמת אביו, אין בידה כלום, ועליו אמר הכתוב אל תשג גבול עולם וכשמת (צ"ל ובשדי) יתומים אל תבוא (משלי כ"ג, י') ואל שדי (צ"ל ובשדי) כתיב, שלא יבא כשהם של יתומים. והאחד כנגד בשר בחלב, שאין רשות לבר ישראל (רשות) לאכול בשר בחלב. ולמה אסר רחמנא בשר בחלב, לפי שהחלב נהפך לדם והדם בחלב. ומניין שהחלב נהפך לדם, אלא כיון שהעזים מתעברות החלב נהפך לדם. והדם לחלב מניין, אלא כיון שהאשה מתעברת אינה רואה דם נידות, אלא איתו [דם] נעשה חלב לתינוק, ועליו הכתוב אומר מי יתן טהור מטמא לא אחד (איוב י"ד, ד'), אחד, הקב"ה שהוא אחד[1]

M. Epstein a consacré à cette consultation une étude particulière[2] dans laquelle il a cherché à démontrer qu'elle était palestinienne, et cela pour les raisons suivantes : 1º La langue n'est ni celle des Gueonim, ni celle des rabbins français et allemands ; 2º La décision concorde avec le Yerouschalmi et avec l'usage palestinien mentionné dans שערי צדק, nº 39, tandis que d'après le Babli (*Ketoubot*, 60 *b*) et d'après l'usage babylonien, la mère peut se remarier aussitôt.

1. Les corrections et les références à la Bible ont déjà été faites par M. Epstein dans l'article qui va être cité.
2. *Ha-Goren*, VI, p. 69 et suiv.

Ces raisons ne sont pas péremptoires. La première n'a pas besoin d'être réfutée en détail, attendu que ces sortes de déductions sont généralement très problématiques et surtout lorsqu'on peut faire entrer en ligne de compte des centaines de savants comme auteurs ou rédacteurs. Le second argument est plus sérieux et paraît décisif; mais il ne l'est qu'en apparence.

D'abord, l'auteur se réfère lui-même au Talmud de Babylone. M. Epstein s'en étonne, mais sans être ébranlé dans son opinion. Il croit que cette référence doit recéler quelque erreur, car le Babli dit formellement le contraire. Mais cette hypothèse est inadmissible, parce que l'auteur de la consultation motive sa décision en disant לפי שפעמים חונקתו et que ce motif ne figure que dans le Babli, tandis que le Yerouschalmi n'en donne aucun [1]. Notre auteur appuie donc incontestablement sa décision sur le Talmud de Babylone et ne sait rien du Yerouschalmi.

Que s'il se fonde sur le Babli pour prononcer une décision qui est diamétralement opposée à ce dernier, cette énigme n'est pas insoluble si l'on examine attentivement le passage talmudique en question. En voici le texte : והילכתא מת מותר, גמלתו אסור. מר בר רב אשי אמר אפילו מת נמי אסור דילמא קטלא ליה ואזלא ומינסבא. הוה עובדא וחנקתיה ולא היא ההיא שוטה הואי דלא עבדי נשי דחנקן בנייהו. Il ressort de ces mots qu'à Sora, siège de Mar bar Rab Aschi, on décidait מת אסור. De plus, les *Scheeltot* (ורא) lisent הוה עובדא בסורא. A Sora, où ce cas tragique s'était présenté, on s'était sans doute tenu à la décision du docteur de Sora. Donc, en ce qui concerne la décision du Babli, il suffit, pour écarter la difficulté qu'elle présente quand on la compare à notre consultation, d'admettre que celle-ci a pour auteur un gaon de Sora, qui décide conformément aux traditions de l'académie de cette ville, sans tenir compte de l'objection du Babli, qui ne figurait peut-être pas dans son texte. D'une manière générale, les décisions de Gueonim contraires au Babli ne sont pas très rares. Si l'on confronte, par exemple, le שמושא רבא avec les parties correspondantes du Talmud, on pourra déjà relever, pour la seule question des *tefillin*, un certain nombre de divergences et d'oppositions, ce qu'ont fait, au reste, d'anciens auteurs [2]. Je n'en veux pas citer ici d'autres exemples, comptant publier bientôt une étude plus étendue sur ce sujet.

Nous venons de voir que notre consultation ne peut se rattacher

1. j. *Sota*, IV, 4 (19*d*, l. 4) : רבי מר עוקבא הורי בארבלי עשרים וארבעה חודש ואפילו מת התינוק.

2. Voir plus haut, p. 247, n. 4.

au Yerouschalmi et doit provenir, par conséquent, d'une école babylonienne, qui est Sora. Si, d'autre part, un usage contraire nous est rapporté comme venant de Babylonie, il s'ensuit nécessairement que cet usage n'était pas observé dans toutes les écoles de la Babylonie. On peut établir, en effet, qu'il n'y avait pas à ce sujet en Babylonie d'usage uniforme. D'après la consultation des שערי צדק, l'usage babylonien est : אנשי מזרח מניקה שמת בנה בתוך עשרים וארבעה חדשים משיאין אותה. En l'absence de toute autre indication, il faut sous-entendre : aussitôt. D'un autre côté, l'usage babylonien nous est ainsi rapporté par le caraïte Joseph Albassir : יש' אין משיאין אשה מניקה שמת בנה עד עשרים וארבעה חדש ב"ב עד שמנה עשר חדש (בני בבל) [1]. Voilà donc un troisième usage à Sora.

L'origine babylonienne de notre consultation est ainsi assurée. Mais on en peut donner encore une nouvelle et forte preuve. La *Guematria* de תבשל et l'application de Prov., XXIII, 10, au nourrisson sont formellement citées dans une autre source comme tirées de la consultation d'un gaon. M. Schechter a, en effet, publié le texte suivant [2] : כתוב בספר המקצועות דרבי' חננאל סמך למניקה ולמעוברת שלא תינשא עד כ"ד חודש שנ' לא תבשל גדי בחלב אמו תבשל בגימטריא כ"ד חודש חנוכה של ל"ל יום ובית ינין יתרין אחד ליום שנולד בו ואחד ליום שנתקדשה בו [3]. וכן מצאתי אני הכותב תשובה לגאון וכתוב בה עוד ותני ר' חייא לא תסיג גבול עולם זו מעוברת חבירו ובשדה יתומים אל תבוא זו מינקת [4]. מכתיבת ידו של רב' אפרים מבונא העתקתיו.

Je crois que l'origine babylonienne de la consultation conservée dans le *Pardes*, n° 310, ne pourra plus désormais être mise en doute.

Vienne, le 1er novembre 1908.

V. Aptowitzer.

1. Harkavy, *Responsen der Gaonim*, p. 394, n° 3.

2. *J. Q. R.*, 1901, p. 142.

3. Sur cette *guematria* v. les parallèles cités par M. Epstein, *l. c.*, p. 71-2. Comme nous trouvons aussi cette guematria chez R. Hananel et en général chez des Gaonim, il se pourrait que Saadia eût également connu et employé cette méthode et il faudrait rectifier en ce sens ce qui a été dit par moi-même. *Revue*, LI, p. 82, n° 25, et en partie par MM. Liber, *ibid.*, LIV, p. 80, et Epstein, *l. c.*, p. 72.

4. Sur cette interprétation, v. Epstein, *l. c.*, p. 70-71.

NOTE ADDITIONNELLE

Sur le § I (שמושא רבה). — Autres citations de cet ouvrage qui me sont connues :

Tossafot-Menahot, 34 *b*, *s. v.* והקורא ; 35 *a*, *s. v.* שי"ן ; 33 *b*, *s. v.* וכמה ; 36 *a*, *s. v.* לא.

Mahzor Vitry, 234, 639, 641, 644, 645.

Séfer ha-Terouma, éd. de Venise, 1523, nos 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211. Le no 206 porte : אמנם בשמושא רבה הוא תקון תפילין קדמוני כתוב בסדר רבינו שלמה. Le שמושא רבה figurait donc dans le *Siddour* de Raschi.

Séfer Yeréim, no 16 (ובתיקון תפילין של גאונים).

Eschkol, II, 83-84 (fragment étendu).

Manhig, éd. Berlin, 118 *b*.

Orhot Hayyim, תפילין, nos 1, 18, 27.

Or Zaroua, I, nos 558, 582.

Semak, éd. de Crémone, 55 *b*, 56 *a*. *Gloses du Semak*, no 153, 55 *a*.

Hagahot Maïmomot, תפילין, I, 19, no 90 ; II, 8, no 3 ; III, 2, no 153, 53 *a*.

Mordechaï, הלכות תפילין.

Migdal Oz, תפילין, *passim*.

Tour, Or. Hayyim, § 32 ; *Bêt Yossef*, *ibid.*

Consultations de Menahem Azaria de Fano, no 107.

Un fragment du *Séfer ha-Ittim* de Juda b. Barzilaï, publié par M. E. N. Adler dans *J.Q.R.*, IX, 681-716, d'après un texte de la Gueniza, contient un morceau assez étendu du שמושא רבה intitulé שימושא רבה דספר תורה (signalé par M. Liber). — Le texte araméen du *Pardes*, no 38 (éd. Constantinople, 6 *c*) paraît emprunté au שימושא.

Sur le שמושא רבה, v. *Koré ha-Dorot*, éd. Cassel, 3 *a* ; Weiss, דור דור ודורשיו, IV, 21.

Sur le § II. — M. Poznanski, אנשי קירואן, p. 22 (*Mélanges Harkavy*, 1908, p. 196) ne cite que trois auteurs qui attribuent le כפר המקצעות à R. Hananel. Nous avons vu dans le passage publié par M. Schechter et reproduit plus haut qu'Ephraïm de Boun est du même avis.

V. A.

LES OUVRAGES LINGUISTIQUES

DE SAMUEL HANNAGUID

Parmi les célébrités de l'histoire juive, Samuel Hannaguid est un de ces élus qui ont uni en eux, par un concours rare, les dons les plus variés. Il fut à la fois homme d'État, représentant des Juifs, chef d'une école talmudique, poète, savant et écrivain. Ses ouvrages s'étendent également sur différents domaines, le Talmud et la halacha, la poésie et la philologie, sinon l'exégèse [1]. Nous ne nous occuperons ici que de ses écrits linguistiques. Nous en connaissons trois, tous en arabe. Ce sont : 1° כתאב אלאסתגנא, « Livre de la suffisance » (en hébreu ספר העשר, « Livre de la richesse »), 2° כתאב אלתגה, « Livre de la démonstration » et 3° רסאיל אלרפאק, « Lettres des compagnons ».

I

Le plus important et le plus considérable était le premier : c'est le seul que mentionne Abraham ibn Ezra, au début du *Moznaïm*, ce qu'il fait en ces termes : ור' שמואל הנגיד ממדינת קורטבה חקק ספר העשר והוא גדול מכל הספרים הנזכרים ואין למעלה ממנו. Le titre arabe n'est indiqué, autant que nous sachions jusqu'à présent, que par deux auteurs du XIIIe siècle. Le premier est Joseph ibn 'Aknîn, à la fin de son commentaire du Cantique, dans le passage souvent cité et étudié qui nous apprend que Haï Gaon a consulté le Katho-

1. Il est difficile de croire qu'il ait composé des commentaires, comme l'admettent Dukes (*Beiträge*, II, 179 ; le ms. Oxford 152 [lire 151 ; Neubauer, 277] est de Samuel Hannaguid ben David ben Salomon ; voir l'*Appendice*) et Derenbourg (*Opuscules*, p. XXXV, n. 2). Les citations de contenu exégétique sont empruntées sans doute aux ouvrages linguistiques ; cf. Steinschneider, *Cat. Bodl.*, 2468.

likos sur la traduction syriaque d'un verset des Psaumes[1]. Le second auteur est Tanhoum Yerouschalmi, qui, dans son commentaire sur Deutéronome, XXXIII, 13, cite de cet ouvrage l'explication du mot מגד[2] Notre écrit n'est mentionné nulle part ailleurs par son nom, mais il est certain que c'est à lui que sont empruntées la plupart des citations de Samuel Hannaguid, notamment celles qu'on lit dans Ibn Ezra.

Quant au contenu précis de l'ouvrage il était totalement inconnu. Ibn Ezra parlant, dans son *Yesod Mora*, de vingt-deux écrits du Naguid[3], on avait émis à ce sujet les conjectures les plus variées. Steinschneider[4] dit que, d'après Lebrecht et d'autres, le *Kitâb al-'istigna'* était le titre général des vingt-deux écrits, si — ajoute-t-il — ce chiffre est exact. Grætz[5] croit que le ס' העשר était une partie des vingt-deux écrits, les autres ayant sans doute contenu des libelles composés à diverses occasions contre Aboulwalîd (c'est-à-dire les רסאיל אלרפאק). Derenbourg[6] identifie ces derniers avec les vingt-deux écrits, mais sans se prononcer sur le *Kitâb al-'istigna'*. M. Bacher[7] admet que ces traités polémiques aussi bien que les autres ouvrages grammaticaux de Samuel formaient ensemble vingt-deux livres et que ceux-ci pouvaient être réunis en un seul ouvrage sous le titre général de « Livre de la suffisance ». Tandis que la plupart de ces savants mettent ainsi en rapport le כתאב אלאסתגנא avec les écrits de polémique, M. Harkavy[8] affirme qu'ils n'avaient rien de commun, mais il ne fait aucune conjecture sur le contenu des vingt-deux livres.

Pourtant, le nombre 22, qui correspond à celui des lettres de l'alphabet, aurait dû suggérer l'idée que les vingt-deux livres mentionnés dans le *Yesod Mora* auraient formé les vingt-deux parties d'un ouvrage lexicographique[9], mais on pouvait douter de

1 Publié d'abord par Neubauer, *Notice sur la lexicographie hébraïque*, p. 169 (= *Journal asiatique*, 1862, II, 215). V. la littérature dans Steinschneider, *Die arab. Liter. d. Juden*, § 85.

2. Texte publié par Harkavy, חדשים גם ישנים, X, 23 : ושמואל הנגיד קאל פי כתאב אלאסתגנא מגד אסם ואקע פי אלעבראניה עלי אלנעם ואנפיאיד עם פרי מגדים. Cf. mon *Zur jüd.-arab. Litter.*, p. 62.

3. Ed. Creizenach, p. 5 : וכ"ב ספרי רבי שמואל הנגיד...

4. *Die arab. Liter. der Juden*, § 83.

5. *Geschichte der Juden*, t. VI, 3e éd., p. 19.

6. *Opuscules*, p. XXXV.

7. *Leben und Werke d. Aboulwalîd*, p. 20 ; Winter und Wünsche, II, 180 : introd. hébraïque du ספר השרשים, p. XVII.

8. En dernier lieu dans ses Notes sur la traduction russe de Grætz, VI, note 25.

9. Les 22 ספרים d'Ibn Ezra correspondent donc aux 22 מקאלאת arabes, de même que dans le dictionnaire d'Aboulwalîd chaque lettre est appelée מקאלה.

leur rapport avec le « Livre de la suffisance ». C'est alors que je trouvai dans une liste de livres qui pourrait remonter au XIe siècle et que j'ai éditée d'après un fragment de la Gueniza conservé à Cambridge, un שה אסתגנא et j'en conclus qu'il s'agissait des deux dernières lettres de l'ouvrage de Samuel, dont le contenu lexicographique serait ainsi assuré [1].

Cette opinion émise par moi vient d'être pleinement confirmée par une découverte de M. Kokowzoff, qui a trouvé l'été dernier à la Bibliothèque publique de Saint-Pétersbourg plusieurs fragments du כתאב אלאסתגנא. Il compte les éditer prochainement dans le 2e volume de ses *Contributions à l'histoire de la philologie hébraïque et de la littérature juive-arabe au moyen âge* [2] ; en attendant il a publié une courte notice avec des spécimens des articles אהב et אמן [3], qui projettent d'assez vives lumières sur le caractère et le contenu du « Livre de la suffisance ».

Nous trouvons d'abord confirmée l'indication d'Ibn Ezra, disant que l'ouvrage de Samuel était des plus étendus (והוא גדול מכל הספרים הנזכרים). Cela tient d'abord à ce que le nombre des exemples tirés de la Bible est très considérable, plus considérable, par exemple, que dans Aboulwalîd [4], sans compter que ces exemples sont souvent accompagnés d'une explication. Puis, les différentes significations de chaque racine et de ses dérivés sont indiquées avec les plus grands détails, etc. [5]. De plus, l'ouvrage de Samuel présentait une particularité qui le rendait particulièrement précieux, mais qui en accroissait sensiblement l'étendue : chaque article contient, sur les différentes formes dérivées de la racine, des explications tirées

1. V. *Zeitschr. f. hebr. Bibliogr.*, XII (1908), p. 121. Cet ouvrage paraît désigné comme חרוף לכנגיד dans une autre liste du premier quart du XIIIe siècle, éditée par Worman, également d'après un fragment de Cambridge, v. *ibid.*, p. 113. Remarquons en passant que dans la liste III r°, l. 2 (p. 119 ; cf. p. 120, n. 1) il ne faut pas corriger תגר אמון en תגארה פי נא אמון, attendu qu'il n'est pas question d'une boutique, mais, comme M. Goldziher me le fait remarquer dans une lettre, nous avons affaire ici au mot ثغر, qui figure souvent à côté d'Alexandrie, v. *R. E. J.*, LV, 57.

2. Sur le premier volume, v., par exemple, la recension de J. Derenbourg, *R. E. J.*, XXX, 155 ; sur le second, qui doit paraître, v. mon article, *ibid.*, XL, 131, n. 4 (=*Tanhoum Yerouschalmi*, p. 5, n. 4).

3. *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg*, 1908, p. 1355-1366.

4. Ainsi dans l'article אמן Aboulwalîd cite 40 exemples, tandis que Samuel en donne 78.

5. Samuel tient compte aussi du néo-hébreu et de l'arabe. Ainsi, il rapproche de ידיו אמונה (Exode, XIII, 17) l'expression talmudique מפני שמאמין את ידיו (*Sabbat*, 103 *a*). Les articles publiés ne contiennent pas de comparaisons avec l'arabe, mais il s'en trouve dans d'autres articles au témoignage de M. Kokowzoff, v. *Bulletin*, p. 1360.

de la littérature antérieure, depuis le Targoum et les ouvrages de la Tradition jusqu'à l'époque de l'auteur[1]. Ainsi, dans l'article אמן, publié par M. Kokowzoff, on trouve d'abord citée l'explication du Targoum sur אמונה (Exode, XVII, 12 ; suivie d'un exposé de l'auteur, en arabe), האומנות (II Rois, XVIII, 16) et אמון מכא (Jér., XLVI, 25). Ensuite vient le passage connu du début de *Beréschit rabba* sur les différentes acceptions du mot אמון, puis, sous le titre commun ופי אלשאמי (ce qui est assez curieux), le Targoum sur אמנה (Josué, VII, 20) et un passage talmudique[2] sur les différents sens du mot אָמֵן[3]. Suivent des citations d'auteurs judéo-arabes ; c'est d'abord Saadia avec ses traductions de אמונה (Ex., XVII, 12), לנאמנים (Job, XII, 20), נאמנו (Jér., XV, 18), אמונים (Ps., XXXI, 24), אמון (Prov., VIII, 30) et האמונים (Lam., IV, 5)[4]. Après lui viennent trois auteurs, dont les citations méritent d'être reproduites en entier à cause de leur importance : אבן קריש . התיטבי מנוא אמון נוא אלאסכנדריה ואמון אלרפיעה אלשריפה . ויהי ידיו אמונה מתמוכתאן אד עיי מן מדהמא בבסט אלתצריע ללה קאל ומתלה על צד תאמנה עלי גנב תחמלן . נאמנים פציעי אוהב אנה פי אמן וטמאנ[נ]ה מן שלה אלמחב . ויאמן העם וצדק אלקים . במקום נאמן תאבת וכדלך והליים רעים ונאמנים מימיו נאמנים תאבתה מחקה דון תכלף . ואת האומנות אשר צפה דעאים חאמלה מתל ויהי אומן . « *Ibn Koreisch* : Dans נוא אמון (Nah., III, 8), נוא signifie Alexandrie et אמון l'élevée, la célèbre. אמונה (Ex., XVII, 12) [signifie ici] porté (appuyé), car il (Moïse) n'était plus en état de les étendre à cause de sa longue prière à Dieu. De même, על צד תאמנה (Is., LX, 4) signifie : ils sont portés sur un côté. נאמנים (Prov.,

1. Par contre, Hayyoudj, le maître de Samuel, n'est cité nulle part dans les fragments retrouvés ; Aboulwalîd ne l'est que d'une manière anonyme, v. *ibid.*, p. 1361.

2. Je ne sais pourquoi ce sont justement ces deux passages qui sont réunis et pourquoi ils sont désignés comme étant « syriaques ». Les auteurs judéo-arabes appellent souvent l'araméen biblique et targoumique סריאני, c'est-à-dire également « syriaque ». V. Bacher, *Die hebr.-neuhebr. und hebr.-aram. Sprachvergleichung des Abulwalid*, p. 30, n. 2, et mon *Aboul-Faradj Haroun*, p. 10, n. 3 et p. 16 (= *R. E. J.*, XXXIII, 31, n. 3 et 37).

3. ופי שוטה מנה יש אָמֵן לקבלה משוטה ואמרה האשה אמן אמן. יש אָמֵן לשבועה למען הקים את השבועה אשר נשבעתי וג' ואען ואמר אמן ייי. יש אָמֵן יאמנו הדברים ויען בניהו בן יהוידע את המלך ויאמר אמן. Ainsi, les trois significations sont appuyées sur Nombres, V, 22 ; Jér., XI, 5 et I Rois, I, 36, tandis que dans le passage visé de *Schebouot*, 36*a*, le verset de Nombres, V, 22, justifie la signification de « serment », la première signification étant justifiée par Deut., XXVII, 26, et la troisième par Jér., XXVIII, 6. Samuel avait donc un autre texte ou une autre source sous les yeux. Cf. *Dikdouké Soferim*, *ad loc.*

4. ולה האמונים עלי תולע אלמחצנון מתל ויהי אומן. C'est une nouvelle citation de la traduction des Lamentations par Saadia, qui est perdue, v. *J. Q. R.*, XIII, 340, n. 1, et Steinschneider, *Die arab. Liter. d. Juden*, p. 59.

XXVII, 6) signifie qu'on peut être sûr et tranquille devant les blessures de celui qui aime. ויאמן העם (Ex., IV, 31) veut dire : et le peuple ajouta foi. נאמן (Is., XXII, 23) signifie « solide, sûr », comme נאמנים (Deut., XXVIII, 59 ; Is., XXXIII, 16) signifie « (des maladies) qui arrivent certainement », « certaines (eaux) sans interruption ». האומנות (II Rois, XVIII, 16) sont des piliers qui supportent, soutiennent, comme dans אומן (Esth., II, 7)[1] ».

Cette citation est importante pour l'histoire littéraire. Ibn Koreisch cite en effet dans sa *Risâle*, d'une manière qui ne laisse place à aucun malentendu, suivant la juste expression de M. Bacher[2], un dictionnaire antérieurement composé par lui. L'existence de ce dictionnaire a été niée par Geiger[3] et Steinschneider[4] et voici que nous en avons un spécimen textuel. Ce dernier porte d'ailleurs sur un article commençant par *alef*, ce qui confirme l'opinion de M. Bacher, d'après qui Ibn Koreisch n'aurait achevé que la première lettre de l'alphabet. Mais peut-être les publications ultérieures de M. Kokowzoff renverseront-elles cette hypothèse.

La citation suivante de l'article אמן est celle-ci : אבן דניאל. ויהי ידיו אמונה מחתצנה ולבעצתם הודיעתי נאמנה קויה מתל מכורת גדולות ונאמנות. « *Ibn Daniel :* אמונה (Ex., XVII, 12) signifie « élevé en l'air ». Suivant d'aucuns, נאמנה (Os., V, 9) signifie « solide, sûr », comme ונאמנות (Deut., XXVIII, 59) ».

Nous ne savons qui est cet Ibn Daniel, qui apparaît ici pour la première fois. M. Kokowzoff voudrait l'identifier avec le caraïte Israël b. Daniel, ce qui est impossible, d'abord parce qu'il est plus jeune que Samuel Hannaguid : il passe pour avoir composé son ספר המצות en 1062, c'est-à-dire sept ans après la mort de Samuel[5]. De plus, nous ne connaissons de lui aucun ouvrage lexicographique ou exégétique.

Voici, enfin, la dernière citation : אבן תמים. אמן אמן חקא חקא. « *Ibn Tamim :* אמן אמן (Nombres, V, 22) signifie « vrai, vrai ». Elle est empruntée sans doute à l'écrit de Dounasch b. Tamîm sur

1. Cf. l'article correspondant dans la *Risâle*, p. 62 (où במקום נאמן est traduit toutefois par פי מוצא מאמין).

2. *Die Anfänge d. hebr. Grammatik*, p. 69.

3. *Z. D. M. G.*, XVI, 292.

4. *Op. cit.*, § 35.

5. Cf. mon *The Karaite literary opponents of the Saadiah Gaon*, n° 26. En tout cas, on ne doit pas l'appeler Israël b. Daniel al-Kumisi, cette appellation étant due à Moïse Baschiatschi, qui a confondu le père d'Israël avec Daniel al-Kumisi, l'auteur caraïte du IXe siècle.

la parenté de l'hébreu avec l'arabe, car aucun autre ouvrage linguistique n'est connu de lui [1].

Ce qui prouve que les fragments publiés sont de Samuel Hannaguid et que, partant, étant donné leur caractère lexicographique, ils appartiennent au « Livre de la suffisance », c'est surtout, d'après M. Kokowzoff, le passage où l'auteur cite son כתאב אלחגה, dont il sera question plus loin. Mais l'authenticité des fragments est encore attestée par la présence d'opinions qui sont connues par ailleurs comme étant celles du Naguid. Tel est surtout le développement sur תְּאֵהָבוּ (Prov., I, 22), considéré comme appartenant au *qal* et provenant de תְּאָהֲבוּ. Or, nous savons que cette opinion est aussi celle de Hayyoudj, qu'Aboulwalîd la déclare admissible, mais en lui opposant une autre explication, qui considère תְּאֵהָבוּ comme un *piel*, analogue à תְּאַחֲרוּ (Gen., XXIV, 56 ; sauf que le *cêrê* a pris la place du *patah*). Cette dernière opinion d'Aboulwalîd fut combattue par ses adversaires grammaticaux — donc aussi par Samuel Hannaguid — qui regardaient celle de Hayyoudj comme seule exacte [2].

L'étendue du כתאב אלאסתגנא fut certainement, ainsi que M. Kokowzoff l'observe justement, une des causes de sa disparition. Le même savant s'étonne que Samuel, homme d'état, ait trouvé le temps de composer un ouvrage aussi considérable. Mais cet écrit pourrait être antérieur à l'établissement de Samuel à Grenade et dater, par conséquent, de son séjour à Malaga. A ce propos, je voudrais reprendre la question de la biographie de Samuel. Nous pouvons tenir pour assuré qu'il est mort en 1055, date donnée par Abraham ibn Daud, et qu'il fut naguid pendant vingt-huit ans [3]. D'autre part, il aurait vécu, d'après Moïse ibn Ezra, soixante-trois ans [4], de sorte qu'il serait né en 992. Mais cette dernière date se heurte à diverses difficultés : 1° Samuel doit avoir été sensiblement plus âgé qu'Aboulwalîd, puisqu'il fut l'élève de Hayyoudj et qu'Aboulwalîd ne le fut pas. Comme ils étaient tous deux originaires de Cordoue, on ne peut s'expliquer ce fait qu'en admettant qu'au moment où Aboulwalîd

1. Sur cet ouvrage v. en dernier lieu mon אנשי קירואן, n° 14. Il est étonnant que Dounasch n'ait pas traduit le אמן hébreu par l'arabe אמין, qui est employé dans la liturgie musulmane. Cf. Goldziher, dans *Rivista degli studi orientali*, I, 207.

2. V. *Opuscules*, XLVIII, 14, 354, 359 ; *Ousoul*, 23, l. 13 et suiv. ; mon *Mose ibn Chiquitilla*, p. 76, n. 1.

3. La date de 1055 est maintenue par M. Kokowzoff (p. 1357, n. 3), contrairement aux auteurs arabes, qui donnent celle de 1066 et qui sont suivis par Dozy. Cf. Grætz, *Geschichte*, VI, note III, 1.

4. V. le texte dans Steinschneiner, *Cat. Bodl.*, 2459 : פאגאב והו אבן ס"ג סנה. Saadia ibn Danân (חמדה גנוזה, 29 *b*) a : והיו ימי חייו ס"ב שנה, chiffre adopté par Grætz.

aurait pu suivre avec profit les leçons de Hayyoudj, celui-ci était déjà mort ou, ce qui est plus probable, était trop âgé pour avoir des élèves. Cette époque doit se placer au plus tard vers 1000 [1], de sorte que Samuel l'aurait eu pour maître à l'âge de sept ou huit ans, ce qui est impossible. 2° J'ai établi ailleurs que Samuel est encore cité par le fils de Saadia, Dosa. Or, comme ce dernier a vécu vraisemblablement entre 935 et 1015 environ, il n'aurait pas eu tant de considération pour un auteur plus jeune que lui de cinquante-cinq ans [2]. 3° Ses ouvrages, ou du moins la plus grande partie d'entre eux, doivent avoir été composés bien antérieurement à son établissement à Grenade (v. plus haut), c'est-à-dire avant 1020 environ ; et, comme Samuel fut un auteur fécond, l'intervalle entre 1012 et 1020 environ (en admettant qu'il soit devenu écrivain dès l'âge de vingt ans) est trop petit. 4° Les mots מת בשיבה טובה, dans Abraham ibn Daud, qui avait de bonnes traditions sur Samuel, ne conviennent en aucune façon à un âge de soixante-trois ans. Pour ces raisons, la date de Moïse ibn Ezra a sans doute été mal transmise et elle doit être corrigée au moins en ע"ג, ou peut-être en un chiffre encore plus élevé. Samuel serait ainsi né au plus tard en 982, peut-être même avant.

II

Le כתאב אלאסתגנא fut précédé par un autre ouvrage, intitulé כתאב אלחגה, car le second est cité dans le premier. On ne connaissait jusqu'à présent cet autre écrit que par une seule citation de Juda ibn Bal'âm dans son commentaire des Psaumes, sur XCI, 10. Il y dit que l'auteur des « Lettres des compagnons », c'est-à-dire Samuel Hannaguid, considère le mot יתלונן comme une forme de יתפועל de la racine לנן, dérivation qui ferait rire des enfants. Mais l'auteur de ces lettres s'est aperçu ensuite de la fausseté de son opinion et il en est revenu dans son « Livre de la démonstration » [3]. Or, voici

1. V. Derenbourg, *Opuscules*, p. x et suiv., qui voudrait placer la mort de Hayyoudj à peu près en 1010. Une autre raison est donnée par Bacher, *Leben und Werke des Aboulwalîd*, p. 10.

2. Voir tous les détails dans mon רב דוסא ברב סעדיה (Berdyczew, 1906), p. 8.

3. Texte publié dans *Opuscules*, p. XLIV : בצל שדי יתלונן מצאעת מן לון ילון... ואנמא דכרתה לך עלי קרבה ורצוחה לאן מן אדעי אלרד עלי כאבק אלחלבה פי הדה אלצנאעה גלט פיה ווזנה פי רסאילה אלרפאקיה ביתפועל עלי אן יכון אצלה לנן דו מתלין והדא מן אלדי יתצאחך מנה אלולדאן... ולקד ראי סו מא דכל פיה ורגע ענה פי כתאב אלחגה אלך.

que cet ouvrage est également mentionné dans le fragment qui contient l'article אהב en ces termes : לא אוסיף אהבתם מצדר ודלך אצה מן קולנא פיה פי כתאב אלחגה. « Le mot אהבתם (Osée, IX, 15) est un infinitif[1] et cette opinion est plus exacte que celle que nous avons exprimée dans le Livre de la démonstration. » Il se confirme encore que cet ouvrage de Samuel était de contenu linguistique, mais nous continuons à ignorer pour le moment le sujet précis qui y était traité.

M. Kokowzoff croit avoir trouvé une autre citation du « Livre de la démonstration ». Il publie deux fragments d'un ouvrage halachique dont le second, qui est incomplet, commence ainsi : ... כתאב אלחגה קד קלנא אן אלעבראנין רבמא גברו אלכסר נטיר קולה ארבעים יום יום לשנה יום לשנה וג ואנמא הי לט סנה אלך[2]. Mais s'il est certain que cet auteur cite son propre ouvrage, je ne crois pas que ce soit Samuel Hannaguid. En effet, le premier fragment s'occupe des préceptes de la section de Mischpatim, qui y sont comptés, non dans l'ordre du texte biblique, mais par groupes ; ainsi les préceptes 17 à 19 se rapportent à Exode, XXI, 33 ; XXII, 25 et XXII, 4[3], le précepte 20 (שריעה אלכ) à Ex., XXI, 20, après quoi viennent Ex., XXI, 26 et XXI, 22. Le second fragment parle des peines de mort et dit qu'il y a 71 crimes qui entraînent ces peines de sept manières (תמ נא גנאיה יגב פיהא דהאב אלנפס ואהלאכהא עלי ז צרוב). Les quatre premières sont les supplices connus. L'auteur énumère d'abord les crimes passibles de la lapidation, qui sont au nombre de 18 (פמן דלך יח גנאיה נקובהא אלרגאם), mais notre fragment s'interrompt au commencement du neuvième. On reconnaît facilement qu'il est impossible que nous ayons là, comme le suppose M. Kokowzoff, des fragments de l'original arabe (perdu) de l'Introduction au Talmud de Samuel Hannaguid[4]. Ce sont plutôt des restes d'un Livre des préceptes arabe (כתאב אלטראיע). On n'en

1. De même Kimhi, *ad loc.*

2. Ainsi que le fait observer M. Kokowzoff (p. 1361, n. 4), on trouve la même idée presque littéralement dans le *Kitâb al-'amanât* de Saadia (éd. Landauer, p. 213).

3. Le 17e précepte est seul numéroté (אלטרע אלז), tandis que les deux qui suivent ne sont pas désignés comme étant les 18e et 19e.

4. L'opinion de Kaufmann (המגיד, 1879, p. 19), qui admettait que l'Introduction a été écrite en arabe, n'est pas encore complètement assurée, quoique Steinschneider s'y soit rallié finalement (*Die arab. Liter. d. Jud.*, § 83, note 7). Je crois inacceptable celle de Cowley (*Mélanges Harkavy*, partie hébr., p. 161) pour qui l'Introduction de Samuel Hannaguid ne serait qu'une traduction hébraïque (abrégée ?) de l'Introduction arabe de Samuel b. Hofni. — Les הלכתא גברוותא, auxquelles on pourrait songer pour nos fragments, ont certainement été écrites en hébreu, v. Weiss, דור דור, ודורשיו IV, 278.

connaît que trois avant Maïmonide, ceux de Saadia, de Samuel b. Hofni et de Héfeç b. Yaçliah[1] et je serais tenté d'attribuer notre fragment à Samuel b. Hofni, précisément à cause du כתאב אלחגה[2]. Nous ne sachions pas que Saadia et Héfeç aient écrit un ouvrage ainsi intitulé, tandis que Samuel b. Hofni en a peut-être composé un. En effet, dans une liste des écrits de ce gaon publiés par G. Margoliouth d'après un texte de la Gueniza, figure un כתאב אלחגר et, comme ce titre n'a aucun sens[3], j'inclinerais à lire כתאב אלחגה. D'autre part, M. Israelsohn me signale le ms. Bodl. 2629, 3, qui contient un fragment d'une traduction arabe, avec commentaire, de Genèse, IV, 2-7, et dans lequel l'auteur cite son כתאב אלחגה. On est tenté tout naturellement de lire, ici aussi, כתאב אלחגה et d'admettre que nous nous trouvons en présence d'un fragment du commentaire de la Genèse par Samuel b. Hofni. Ce qui confirme cette hypothèse, c'est que le ms. Bodl. 2628, 17, qui forme la suite de ce fragment (sur Gen., V, 22 - VII, 6), contient un passage qui rappelle la manière de Samuel b. Hofni[4].

Peut-être de nouvelles trouvailles jetteront-elles quelque lumière sur le « Livre de la démonstration » de Samuel Hannaguid.

1. Cf. *Z. f. H. B.*, XII, 114, n. 2 et p. 122, n° 32.

2. On ne peut rien objecter de ce qu'un passage de notre fragment concorde avec un texte de Saadia (voir plus haut, p. 260, n. 2), car Samuel b. Hofni a grandement subi l'influence de ce dernier ; il a même commenté un רשות en hébreu de Saadia, v. mon *Zur jüd.-arab. Litter.*, p. 59, et les passages cités *ibid.* Remarquons à ce propos que dans un fragment de la Gueniza, qui a appartenu au libraire Kauffmann de Francfort-s.-M. et qui provient, à mon avis, du commentaire de Samuel b. Hofni sur la section ראה, on trouve cité son Livre des préceptes. A propos de Deut., XI, 32, les préceptes y sont divisés en préceptes de la raison (אלעקליה) et préceptes de la tradition (אלסמעיה) ; puis, à propos de XII, 1, les préceptes qui ne sont obligatoires qu'en Palestine (אשר תשמרון לעשות בארץ) sont répartis en sept espèces ; à la fin, on lit : וקד כנא קסמנא אלמצות פי כתאבנא פי אלשראיע אקסאמא כתירה ונחן נקסמהא ההנא ג אקסאם פאלקסם אלאול מנהא מא שרע קבל דכול אלאבא אלי ארץ ישל והדא אלקסם כאן עלי צרבין אלצרב אלאול הו אלמצות אלדי שרעת לאוקאתהא תם סקט... On savait déjà par les citations antérieurement connues que Samuel b. Hofni avait divisé les préceptes d'après les principes les plus divers, v. Harkavy, *Stud. u. Mitt.*, III, notes 84-85, etc.

3. V. mon *Zur jüd.-arab. Litter.*, p. 58, n° 17. Sur d'autres ouvrages de Samuel b. Hofni mentionnés dans cette liste, v. à présent *Z. f. H. B.*, XII, p. 116 et suiv.

4. יחתאג פי גמלה הדא אלפואסיק אן ישרח ל מעאני ז מנהא אצולא ואלג אלאכר מן אללואקח ואלזואיד. — En conséquence, il faudrait rectifier ma correction כתאב אלתוגה (v. mon *Zur jüd.-arab. Litteratur*, p. 30).

III

Il ressort de la citation d'Ibn Bal'âm que cet ouvrage avait été précédé à son tour des « Lettres des compagnons » (רסאיל אלרפאק), qui formaient donc le premier ouvrage philologique de Samuel. En dépit du titre, elles n'avaient pas plusieurs compagnons pour auteurs, mais Samuel seulement. On sait qu'il ne s'en est conservé qu'un fragment assez étendu de la première Lettre (אלכלמה אלתאניה מן אלרסאלה אלאולי מן רסאיל אלרפאק), qui porte sur la racine הרה et qui a été édité par J. Derenbourg ; mais on peut en reconstituer le contenu au moins en partie, ce qu'a fait du reste ce savant[1]. Ce qui est intéressant, c'est qu'Aboulwalîd les nomme bien dans son *Kitâb at-Taschwîr*[2], mais non dans son grand ouvrage, le *Kitâb al-Tankîh* ; du reste, il ne cite jamais nommément Samuel Hannaguid, il le désigne par le titre de חבר[3], sans parler des passages où il le combat sans le nommer.

Même après Aboulwalîd, les Lettres ne sont mentionnées sous leur titre que par deux auteurs, Yehouda ibn Bal'âm et Tanhoum Yerouschalmi. Ce dernier les cite dans son commentaire du Cantique, sur VII, 3[4] : וצאחב רסאיל אלרפאק געל סהר הנא מן קול אלאולין דיר או סהר למוצע מחבס אלבקר ואלגנם והדא אקבח מא יכון מן אלתשביה. אן תשבה סרה אלגאריה בדריבה אלבקר אלך. « L'auteur des Lettres des compagnons rapproche ici סהר du talmudique דיר או סהר (M. Eroubin, II, I), qui désigne l'endroit où l'on enferme le gros et le menu bétail. Mais c'est là un rapprochement tout à fait inadmissible, car comment peut-on comparer la lune, qui se meut, avec des étables, etc. ? » Mais comme Tanhoum copie souvent Ibn Bal'âm presque textuellement et de préférence à tout autre[5], il est très probable qu'ici aussi c'est Ibn Bal'âm qui est sa source, de sorte que ce dernier reste le seul auteur connu qui cite les « Lettres des compagnons ». Il les cite plusieurs fois dans ses commentaires bibliques ; Derenbourg a déjà publié cinq de ces passages : sur

1. *Opuscules*, p. XXXV, et s. V. aussi Bacher, *Leben und Werke des Abulwalid*, p. 18 et s.

2. *Opuscules*, p. LI, l. 7 : אוّל מא נאקצנא פיה פי הדה אלרסאלה אלכרימה אלאולי אלאוצלה אלינא אלאן מן גמלה מא אבדק בה מן רסאיל אלרפאק אלך.

3. Cf. Bacher, *op. cit.*, p. 124, n. 25.

4. Texte publié par Eppenstein, *Magazin*, 1888, p. 6.

5. V. les préfaces de mes éditions des Commentaires d'Ibn Bal'âm sur Josué et sur les Juges (Francfort, 1903, 1906).

Juges, IV, 20 ; Is., LII, 14 ; Ez., XXIII, 48 ; Mich., II, 4 et Ps., XCI, 10 [1]. Les parties de ses commentaires qui ont paru depuis nous ont fait connaître deux nouveaux textes : sur Juges, XX, 4 et Jér., LI, 11 [2]. En outre, j'en possède encore un assez long passage manuscrit, sur I Sam., XV, 5 ; je le publie ici [3] :

ויבא שאול עד עיר עמלק וירב בנחל . ذכר צאחב רסאיל אלרפאק פי הדה אלקצה אנהא מן מעני אלקצומה קאל והו מגאז פי אלחרב מתל ריבה י"י את ריבי לחם את לחמו . ואלדי ורשה פי הדא אלמאזק תקדם גירה אלי אלקול אלצאדק פיה אלדי הו אנה מן מעני אלכמון אי אנה כמן עליהם פי ואד מן אודיתהם ולו כאן כמא קאל הדא אלרגל לכאן אלואד הו אלמכאצם או אלמחארב עלי מגאזה ואי מעני יותר פי מכאצמה אלואד או מחארבתה אלא אן ינתקל אלי אנה אראד אהל אלנחל והדא הו אלמסלסל אלדי יל[כ]פר הו ענה ועלי אן אלנשׁ קד קדם אנה אנמא ורד עלי מדינה מן מדנהם כקולה ויבא שאול עד עיר עמלק ואכבר בעד דלך אנה כמן אלכמין פי ואד קריב בחית לא יטלע עליה פינתחז אלפרצה פיהם . ותצריפה אמא אן יכון מן ארב אלתקיל אלדי ידל עליה ושרמו לו בעלי שכם מארבים וכאן חקה אן יכון ויארב מתל ויגרש את האדם ואמא אן יכון מן והאריב אלמזיד אלהא פיכון הינד מתל ויאצל מן הרוח ואן לם יכתב פידה אלאלף פאלסאכן אללין יקום מקאמה מתל מא קאם פי ולא יחל שם אלדי הו מן מעני ויאהל עד סדום . ויגב אן תעלם אן צאחב אלקול אלאול אנכר פי רכאילה אן יכון מן אלתקיל אלמשדד קאל אד ליס ענדנא ערב עלי זנה קרבתי צדקתי ונסי מארבים אלדאל עליה

« D'après l'auteur des « Lettres des compagnons », וירב a ici la signification de querelle, laquelle s'applique aussi au figuré à la guerre, p. ex. dans Ps., XXXV, 1 : Combats, Seigneur, mon combat, fais la guerre ריבה à ceux qui guerroient contre moi. Mais ce qui l'a attiré dans ce champ de bataille, ç'a été le fait que son prédécesseur avait expliqué exactement ce mot, à savoir qu'il a le sens d'épier, c'est-à-dire que Saül les a épiés (les Amalécites) dans une de leurs vallées. Si donc l'opinion de cet homme-ci (l'auteur des Lettres) était exacte, cela signifierait qu'une querelle fut engagée au figuré, ou une guerre entreprise, avec la vallée. Mais cela n'aurait de sens que si l'on entendait par là les habitants de la vallée, or c'est justement de cette idée qu'il ne tient pas compte, quoique l'Écriture raconte d'abord que Saül se rendit dans une des villes des Amalécites et

1. *Opuscules*, p. XXXVIII et suiv.

2. La première dans mon édition, p. 23 ; la seconde dans l'éd. Israelsohn, p. 34 (= *Mélanges Harkavy*, partie hébr., p. 306).

3. Je le dois à M. Israelsohn, qui a mis à ma disposition ses copies des commentaires d'Ibn Bal'âm, v. *Z D M G*, LV, 598, n. 1.

ajoute qu'il dissimula des guetteurs dans une vallée voisine, afin de ne pas être remarqué et de mettre l'occasion à profit. Quant à la forme grammaticale, ce peut être ici un *piel* de ארב, comme dans מְאָרְבִים (Juges, IX, 25) ; dans ce cas, il aurait fallu régulièrement וַיְאָרֶב d'après l'analogie de וַיְגָרֶשׁ (Gen., III, 24). Mais ce pourrait être aussi un *hifil* (האריב), semblable pour la forme à וַיַּאֲצֵל (Nombres, XI, 25). Le *alef* manquant est remplacé par le son quiescent tout de même que dans יָהֵל (Is., XIII, 20), qui appartient à וַיָּאֶהָל (Gen., XIII, 12). Sache aussi que le partisan de la première opinion n'a pas voulu reconnaître dans sa Lettre que וַיָּרֶב est un *piel*, parce qu'il ne s'en trouve aucune forme de ce genre, telle que קֵרַבְתִּי par exemple (Is., XLVI, 13 ; mais il a oublié מְאָרְבִים qui indique l'existence du *piel*) ».

Aboulwalîd affirme également dans le *Moustalhak*, *s. v.* ארב, *Opuscules*, p. 23 que וירב est soit un *piel*, soit un *hifil* de ארב et nous lisons dans la *Risâlat al-tanbîh* (*ibid.*, p. 264) aussi bien que dans le *Kitâb at-taswiya* (*ib.*, p. 362 et suiv.) que cette assertion fut attaquée par ses adversaires, qui dérivaient וירב de מריבה [1].

Nous voyons que les Lettres étaient à peine connues et utilisées un demi-siècle après la mort de leur auteur, probablement parce que l'autorité et le prestige d'Aboulwalîd étaient trop considérables pour qu'un ouvrage dirigé contre lui pût se répandre. Pourtant les רסאיל אלרפאק n'ont pas complètement disparu. Nous les trouvons, en effet, dans la succession d'Abraham hé-Hasid, qui fut vendue à la synagogue palestinienne de Fostât les 28 février et 7 mars 1223 en présence d'Abraham Maïmonide [2]. L'esprit scientifique de notre temps a permis de retrouver un fragment considérable des Lettres et d'en suivre la trace. Enfin, M. Kokowzoff annonce dans sa toute récente publication que M. Harkavy est arrivé à en découvrir à la Bibliothèque de Saint-Pétersbourg d'autres fragments, qu'il compte éditer prochainement.

Quand les trouvailles de MM. Kokowzoff et Harkavy auront été publiées, on pourra peut-être apprécier Samuel Hannaguid comme grammairien et exégète mieux qu'on n'a pu le faire jusqu'à présent, œuvre qu'il vaut la peine d'entreprendre et qui attend encore son exécution.

SAMUEL POZNANSKI.

Varsovie, janvier 1909.

1. Kimhi, *ad loc.*, cite les deux opinions sans se décider. Par contre, Tanhoum (éd. Haarbrücker, p. 19) dérive וירב de ארב seulement et cite encore comme exemple de l'*alef* déficient מביה הסורים (Eccl., IV, 14).

2. Cf. *Z. f. H. B.*, *l. c.*, 112-113.

APPENDICE

HOMONYMES POSTÉRIEURS DE SAMUEL HANNAGUID

Steinschneider[1] a déjà fait observer que Samuel ibn Nagdéla, le vizir de Grenade, n'a pas toujours été suffisamment distingué d'autres personnages qui ont porté un nom semblable. Nous voudrions signaler ici deux auteurs égyptiens nommés Samuel Hannaguid, avec lesquels il a été confondu.

Le premier est le Naguid Abou Mansoûr Samuel b. Hanania Hallévi du Caire dans la première moitié du XIIe siècle, connu surtout par ses relations avec Juda Hallévi, qui composa plusieurs poèmes en son honneur. Il a été confondu avec notre Samuel par Sambari, qui le considère comme l'auteur de l'Introduction au Talmud[2].

Plus d'un siècle après vivait, également en Egypte, un auteur qui ne semble pas d'ailleurs avoir été investi de la dignité de Naguid et pour qui נגיד fut plutôt une épithète honorifique ou un nom de famille. C'est Samuel Hannaguid b. David auteur d'un commentaire du Pentateuque, commentaire qui fut, par une autre erreur, attribué à Samuel ibn Nagdéla[3]. Le commentaire de Samuel b. David est une compilation[4], dont les éléments sont principalement aggadiques, quelquefois aussi mystiques, avec moins de *peschat*. Il se trouve en manuscrit à Oxford, Ms. Bodl. Neubauer 2443, en cinq parties (copié en 1519). La même bibliothèque possède encore des parties de l'ouvrage, sur la Genèse et sur les Nombres (ms. Neub., 277-278; écrit en 1511).

Ce qui nous intéresse surtout ici, c'est la généalogie de l'auteur, qui se lit dans le manuscrit complet. Voici le passage d'après le Catalogue de Neubauer : שמואל בר' דוד הרב בר' שלמה הרב בר' אברהם החכם

1. *Catal. Bodl.*, 2462-2464.

2. Éd. Neubauer, p. 156 : הר' שמואל ן' חנניא הנגיד ראש ישיבת מצרים בעל מבא התלמוד המכונה לשמואל הנגיד ובבאו למצרים שלחו לו חכמי אסכנדריא שיר ושבחה וכו'. Cf. sur ce texte Berliner, *Magazin*, XVII, 51, et Kaufmann, *Monatsschrift*, XL, 417. Sur Samuel b. Hanania v. encore *J. Q. R.*, VIII, 553; *Monatsschrift*, XLI, 424, 504; A. Posnanski, *Schiloh*, I. 113.

3. P. ex. par Dukes, *Beiträge*, II, 179. Voir plus haut, p. 253, et Steinschneider, *loc. cit.*

4. Cf. Wolf, I, 1093 : מה שקבץ וחבר מדברי רבותי' הקדמונים ז"ל.., ומפירושי הגאונים האחרונים וכו'.

ביר׳ הלל החסיד ביר׳ צדוק אב בית דין ביר׳ יאשיהו הרב ביר׳ אהרן ראש הישיבה ביר׳ יאשיהו אב בית דין ביר׳ אברהם ראש ישיבת גאון יעקב נכד הגאונים נין רבינו הקדוש גדל הלל הזקן שעלה מבבל מבני שפטיה בן אביטל בן דוד המלך משיח אלהי יעקב... Ce texte nous apprend d'abord que Samuel b. David se regardait comme un descendant de David[1], mais il éclaire encore d'autres personnages. L'arrière-grand-père de Samuel, Abraham b. Hillel, est sans doute identique avec l'auteur de la Meguilla de Zouta[2], il vivait donc dans la seconde moitié du XIIe siècle[3]. Or, nous apprenons que cet Abraham était petit-fils de Zadoc b. Josia, que nous connaissons bien maintenant. Zadoc était membre de l'académie des Gueonim palestiniens, où il occupa d'abord le rang de « quatrième » et fut promu ensuite « troisième » quand, en 1084, Elia Haccohen mourut après avoir désigné son fils Ebiatar pour lui succéder. Plus tard il exerça les fonctions de אב בית דין, car son fils Moïse signe משה ברבי צדוק הצדיק אב בית דין ז״ל dans un fragment de la Gueniza[4]. Nous lui retrouvons ce titre dans notre table généalogique. Il émigra ensuite avec Ebiatar à Tyr et y mourut — certainement avant 1109 — comme on le voit par une élégie composée sur lui[5]. Nous apprenons de plus que le grand-père de Zadoc, Aron, fut chef d'académie, que son père Josia avait également la qualité de אב בית דין et que le père de Josia, Abraham, portait même le titre de ראש ישיבת גאון יעקב. Ainsi, ce titre qui paraissait appartenir en propre aux Gueonim de Babylonie était également porté par ceux de Palestine, à partir de Salomon b. Juda (vers 1030)[6]. Mais les ancêtres de Zadoc doivent nécessairement avoir été des chefs d'académie palestiniens, et comme Zadoc était descendant d'Abraham à la cinquième génération, celui-ci florissait vers le milieu du Xe siècle. Dans le premier quart de ce siècle nous trouvons en Palestine le fameux antagoniste de Saadia, Ben Méir, portant le titre de ראש ישיבה. Ben Méir se disait également descendant de Babbi[7] et il n'est donc pas impossible qu'Abraham soit identique avec le fils de Ben Meir, dont il est question dans la polémique avec Saadia touchant le

1. Il faut donc l'ajouter à la liste des Davidides énumérés par A. Posnanski (*op. cit.*, Index, *s. v.*).

2. V. *J. Q. R.*, VIII, 541 ; IX, 168, 721 ; XI, 532.

3. Son arrière-petit fils Samuel florissait donc dans la seconde moitié du XIIIe siècle, ce qui suffit pour qu'il n'ait pas pu être Naguid, cette dignité ayant appartenu à cette époque à David Maïmonide.

4. Ms. Bodl., 2878[2] ; v. *Z. f. H. B.*, X, 145.

5. V. en dernier lieu ma notice dans la *Monatsschrift*, LII, 110, et les références qui y sont données. Les descendants de Zadoc ont donc émigré, comme les Gueonim palestiniens, en Egypte.

6. Cf. *R. E. J.*, XLVIII, 151 et s. ; LI, 52 et s.

7. V. par ex. la lettre de Ben Méir à ses partisans de la Babylonie (dans Borustein, מחלוקת רס״ג ובן מאיר, p. 51, l. 13) : ...כענין שלמדנו וירשנו מאבותינו רבן גמל׳ הנשיא ורבנו יהודה הנשיא וכו׳ (cf. *ib.*, l. 6 : לרבן גמליאל אבינו ז״ל).

calendrier[1] et que ce soit lui, et non Salomon b. Juda qui, le premier des chefs d'école palestiniens, se soit arrogé le titre de Gaon.

Nous aurions ainsi projeté un nouveau rayon de lumière sur l'histoire intérieure des Juifs de Palestine et leurs relations avec les Guconim babyloniens. Mais il faut attendre de nouvelles découvertes qui pourraient confirmer notre hypothèse... ou la renverser.

S. P.

1. P. ex. dans la lettre citée (*l. c.*, l. 10) : ...לא בדא ולא באפס שרש מחשבון הכריז המודנו, et dans un fragment du ספר המועדים de Saadia (*ib.*, p. 60, l. 1.) : וישלח את בנו בחדש הרביעי לשנת מאתים ושלשים ושלש ויבא ירושלם וכו'.

LES

MÉDECINS JUIFS DE PIERRE, ROI D'ARAGON

C'était une vieille habitude à la cour des monarques de Catalogne-Aragon d'entretenir des médecins israélites à côté des médecins chrétiens, leur accordant la même confiance et la même considération. Parmi les médecins de Jacques Ier *le Conquérant*, en 1271, nous trouvons Jucef Almeredi, médecin, et Jean Jacob, chirurgien, juifs, en même temps que les chrétiens Jean Baldovi, chirurgien, et Gui, médecin.

En 1306 étaient médecins du roi Jacques II, Jean Amell et Guillaume Corretjer, avec le juif Omar Abnaccauhel [1], et, en 1328, le médecin Abraham des Castlars, fils de *Magistro* David des Castlars, était aussi au service de la Cour ; le roi lui avait concédé l'exemption totale des impôts : « circa curam persone incliti infanti Petri carissimi nati nostri Rippacurcie et Impuriarum Comitis, cui ingrandi et extrema necessitate divina operante gracia subvenistis... »

Pierre, plus encore que ses prédécesseurs, désira se servir de médecins israélites, et, bien avant de monter sur le trône, quand il n'était qu'infant héritier et procureur général de son père, il manifesta une très vive prédilection pour eux et un désir remarquable de protéger tous les Juifs du royaume. Jamais les rois d'Aragon ne leur avaient accordé un aussi grand nombre d'exemptions du signe infamant de la rouelle que ne le fit l'Infant Pierre pendant les six années où il fut procureur général ou vice-roi, de 1330 à 1336. Voici quelques échantillons de ces concessions

1. Le document, qui montre la considération du monarque pour son médecin commence ainsi : « Nos Jacobus etc, Attendentes le Don Omar Abnaccauhel judeum phisicum civitatis Valencie in arte tua medicine servivisse nobis... »

que nous avons recueillies dans les registres *gratiarum* de la chancellerie, conservés aux Archives de la Couronne d'Aragon, à Barcelone.

La première en date est du 2 mars 1330 :

Nos infans Petrus etc. Attentis serviciis per te Juceffum Baron judeum medicum Cesarauguste nobis jugitur impensis, cum presente carta nostra tibi graciose concedimus et licenciam tribuimus ne de cetero dum vita fuerit tibi comes portes sive portare tenearis signum rotundum quod judei domini Regis et nostri in veste superiori portant et tenentur ac usi sunt et tu hactenus consuevistis ducere vel portare. Mandantes per presentes superjuntariis, justiciis, çalmedinis, merinis, ceterisque officialibus prefati domini Regis et nostris presentibus et futuris vel eorum locatenentibus quatenus hanc nostram graciam firmam habeant et observent faciantque ab aliis observari et non contraveniant seu aliquim contravenire permittant. In cuius rei testimonium presentem cartam nostram tibi inde fieri et sigillo nostro jussimus comuniri. Date Cesarauguste (*Saragosse*) VI° nonas marcii anno Domini MCCC° XX° IX°.

Trois mois plus tard, l'Infant Pierre accorda la même grâce à Mayl Alatzar, neveu du fameux médecin Samuel Alatzar, de Saragosse, datée de Daroca, le 5 des ides de juin (1330) :

Nos infans Petrus etc. Ad quorundam familiarum et domesticorum nostrorum supplicationem humiliter nobis factum nec non intuitu serviciorum per Magistrum Samuelem Elazar medicum Cesarauguste nobis, cum presenti carta nostra graciose concedimus et licenciam tribuimus tibi Mayl Alazar filio Alazar judei Cesarauguste, nepoti prefati Magistri Samuel, ne de cetero dum vita fuerit tibi comes deferas sive portare tenearis signum rotundum quod judei domini Regis et nostri in veste superiori portant et tenentur ac usi sunt et tu hactenus consuevisti ducere vel portare. Mandantes per presentes superjuntariis, justiciis, çalmedinis, merinis, ceterisque officialibus prefati domini Regis.....

Le 18 novembre de la même année, l'Infant accorda l'exemption au fils d'un autre médecin de la famille Alatzar :

Attendentes te Ezdra Alaçar filium Mosse Alazar fisici judei Cesarauguste forem scolarem ut percipimus in sciencia medicine quod in brevi artis ipsius praticam poteritis exercere propter quod te convenit per loca diversa itinera incedere de die et de nocte quod que si cum signo vel rotula quam judei portare in veste superiori tenentur incederes posses ab aliquibus xhrisptianis insipientibus agravari, propterea concedimus tibi graciose cum presenti carta... vita tibi fuerit comes defferas sive portare tenearis signum rotundum.....

C'est aussi de Saragosse, le 8 août 1333, qu'est datée la lettre d'exemption pour le fils de Constantini, autre médecin israélite de la dite ville :

Nos infans Petrus... per presentem concedimus tibi Mosse Constantini filio Basielis Constantini fisici judei de gracia speciali quod non tenearis toto tempore vite tue afferre capam judaycam nec signum rote vel aliud in vestibus tuis immo absque predictis capa et signo valeas ire et stare per quæcumque loca infra jurisdiccionem domini Regis predicti et nostra constituta statuto in contrario super premisis facto minime obsistente.....

Par charte signée dans la même ville, le 26 octobre 1333, Don Pierre accorda l'exemption de porter la roue sur l'habit supérieur à Saçon Tuxule, Juif de Tarazone, pour le récompenser des services rendus à la maison royale.

Le 5 novembre 1333, exemption est accordée aux frères Salomon et Jucef Almali, de Saragosse :

Nos infans Petrus etc. Ad quorundam domesticorum nostrorum supplicationem humilem nobis factam cum presenti littera nostra concedimus et licenciam graciose tribuimus vobis Salomoni Almali et Jucefo Almali fratribus judeis Cesarauguste quod per diu vobis fuerit vita comes non defferatis nec defferre teneamini illud signum quod vos et alii judei Regni Aragoni ex ordinacione Regia defferitis et defferre seu portare tenemini sub certa pena in vesta superiori[1].....

Ulysse Robert, dans son livre *Les signes d'infamie au moyen âge*, n'a cité aucune des exemptions que nous venons de présenter. De plus, il a signalé comme accordée en 1333 celle des frères Morcat de Valence, bien que la véritable date soit du 3 des nones de janvier de 1333, an de l'incarnation ; en fait, c'est le 3 janvier 1334, nouveau style. La charte d'exemption commence ainsi :

Attentis condicione et fama vestrorum Ismahel Morcat, Iucefi Morcat et Isachi Morcat fratres judeorum Valencie, cum presenti carta nostra de speciali gracia concedimus... dictis Ismaelis, Iucefi, Isacho fratribus quod sine alicuius pene incursu possitis et valeatis incedere per civitatem

1. Registre 576, fol. 2. Le même jour l'Infant Pierre accorda l'absolution du procès au fils du médecin Rabi Açarie : « Attendentes te Iuceffum Abenjacob filium Rabi Açarie fisici civitatis Cesarauguste fore citatum coram nobis ad instanciam procuratoris dicte civitatis eo quo tu cum quibusdam aliis dicte civitatis difamatus fuisti de furtis et aliis maleficiis in dicta civitate perpetratos contra quos procedebatur vigore cuiusdam statuti facti in dicta civitate contra omnes et singulos de furtis et criminibus difamatos... non comparuisti citacionis termino coram nobis et propterea fuisti contumax reputatus..... »

predictam Valencie et per alias civitates et loca jurediccioni dicti domini Regis (c'est son fils qui parle) et nobis subiecta absque Roda et Capa judaica aut alio quovis signo. Mandantes per presentem baiulo generali Regni Valencie ceterisque officialibus... faciant inviolabiliter observari[1].....

A la même date, l'Infant Pierre signa encore deux autres lettres de protection pour les Morcats, en mettant sous sa spéciale sauvegarde les dits Juifs avec leurs femmes, leurs fils et leurs biens; il signa également une lettre d'exemption de la roue et du manteau pour un second Isaach Morcat, fils d'Ismael Morcat, défunt, peut-être cousin des susdits Ismael, Iucef et Isaach.

Ulysse Robert a cité aussi l'exemption accordée à Iucef Almujuciel, médecin de Lleyda, pour le récompenser des soins qu'il avait donnés à plusieurs malades de la cour. La lettre est datée de la même ville catalane, le 8 des calendes de juin 1334 (25 mai) :

Nos infans Petrus etc. Considerantes racioni consonum existere ut qui erga nostra servicia ferventer ac legaliter... digna proinde retributionis premia assequantur, et propterea attentis laboribus ac *cediis* diuteriis per te Magistrum Iuceffum Almujuciel judeum phisicum civitatis Ilerde in curandis egrocis pluribus familie domus nostre sustentis velimus te favore prosequi graciose. Idcirco in remuneracionem laborum predictorum tibi Magistro Iucef predicto concedimus graciose quod non tenearis de cetero defferre seu portare capam judaycam cum capucio vel signum rotundum in gramaysia, tabargio clamide supertunicali vel aliis vestibus tuis superioribus quibuscumque prout juxta constitucionem Regiam super hoc factam facere tenebaris, immo possis absque capa si volueris et signo predicto in dictis vestibus incedere libere et secure absque impedimento[2].....

On trouve aussi mentionnée par Robert l'exemption accordée à Isaach Bonavia, de la ville de Balaguer, dans la province de Lleyda :

Nos infans Petrus etc. Contemplacione et honore incliti infantis Jacobi, comitis Urgelli et vicecomitis Agerensis, fratri nostri carissimi, concedimus tibi Izacho Bonavia, judeo Balaguarii graciose quod non tenearis de cetero defferre seu portare capam judaycam cum capucio vel signum rotundum in gramasia, tabargio, clamide supertunicali vel aliis vestibus tuis[3].....

1. Registre 576, fol. 17.
2. Registre 576, fol. 39.
3. Item, fol. 43. Datée Lleyda 9 calendes juillet 1334.

La *gramasia* mentionnée dans cette lettre et dans la précédente est une tunique nommée *gramalla*, très large, laquelle fut nouvellement imposée aux Juifs par l'ordonnance de 1413, du roi Ferdinand Ier d'Aragon, citée par M. Morel-Fatio dans ses *Notes et Documents pour servir à l'histoire des Juifs des Baléares*[1].

Nous avons trouvé une lettre du même Don Pierre, signée à Saragosse le 8 des ides de décembre 1335, concédant exemption du manteau avec capuchon long et de la roue à Vidal Avenazfora, Juif de la dite ville. La lettre pour les deux frères Naçan, de Tarragone, datée du premier juillet 1336, dans la ville de Lérida, est une simple confirmation de l'exemption de la roue accordée aux dits israélites par le défunt roi Alphonse III en 1327[2], quand il n'était que procureur général de son père, lequel mourut six mois plus tard.

L'exemption accordée par Don Pedro, déjà roi, à Astruch Saltell, Isaach Gratia et Vidal Rosell, par lettre datée de Lérida le IV des nones de juillet 1336, est ainsi conçue :

Tenore presentis carte nostre damus et concedimus vobis A. Saltelli, I. Graciani eius filio et V. Roselli, judeis Barchinone, licenciam et plenum posse quod non obstante ordinacione facta quod quilibet judeus terre nostre qui capam judaicam non induerit habeat portare in superiori veste quam induerit rotam pannis alterius coloris ipsi vesti consutam in loco eminenti ut ab inspicientibus cognoscatur esse ebreus vos et quilibet vestrum possitis toto tempore vite vestre per totam terram et dominacionem nostram absque alicuius pene metu quam propterea minime incurrere valeatis incedere absque rota, ita quod ad portandum rotam in superiori veste juxta ordinacionem predictam non teneamini nec compellamini ullo modo. Mandantes per presentem procuratori generali eiusque vicesgerentibus, vicariis, bajulis, .. et subditis nostris presentis et futuris quod huiusmodi concessionem nostram firmam habeant ...Date Ilerde IV nonas julii anno Domini Mo CCCo XXXo sexto. Sig ✝ num Petrus Dei gratia Regis[3].....

1. *Revue*, IV, 31.

2. « Nos infans Alphonsus... propter plura servicia quod vos Mosse et Salomone Naçam fratres judeos Tarragone nobis impensa et ad vestri humilem supplicationem propterea factam, concedimus de gracia especiali vobis dictis Mosse et Salomoni quod non obstante ordinacione per dictum dominum Regem et nos factam quod Iudei regnorum et terrarum suarum qui capis judaicis non induuntur (?) teneantur in veste superiori rotulam pannis coloris dissimilis diete vesti consuetam portare per quam pro judeis ab inspicientibus cognoscantur possitis per omnia Regna et loca dicti domini Regis et nostri sine signo rotule incedere et manere... Date Barchinone IIII Kalendas junii anno Domini Mo CCCo XXVIIo. »

3. Registre 859, fol. 177.

C'est encore dans la même année 1336 que Don Pedro accorda une semblable exemption à Ismael de Oblites Iuneç et à son fils Iucef, Juifs de Navarre, avec la permission d'entrer dans le royaume d'Aragon et de parcourir le pays. Cette lettre, signée à Calatayud le 13 des calendes de janvier (20 décembre), était la confirmation d'une autre exemption accordée, par son père Alphonse, au dit Ismael, par lettre datée de Saragosse le 6 des calendes de septembre (27 août) 1325, agissant comme prince héritier et procureur général de son père le roi Jacques II.

La lettre d'exemption accordée aux fils du célèbre médecin Mosse Alatzar (datée de Saragosse le 6 des ides de mai 1340) est la dernière que nous ayons trouvée aux Archives de la Couronne d'Aragon, concernant la première période du règne de Don Pierre. En voici le texte :

Concedimus vobis Salomon et Iuceffo fratribus filiis Mosse Alazariis fisici et Mosse filio Alazaris fisici defuncti, judeis Cesarauguste, de gracia especiali quod non teneamini omni tempore vite vestre deferre capas judaycas nec signum rotule vel aliud signum in vestibus vestris immo absque predictis capa et signo valeatis ire et stare per quecumque loca infra juredictionem nostram constituta.....

Pour revenir à notre sujet, disons que onze médecins juifs furent récompensés par l'Infant Pierre, plus tard Pierre III de Catalogne et IV du nom en Aragon, pour les soins rendus à la maison royale pendant les dix années écoulées à partir de 1330. Les noms de ces *magistri* sont Iucef Baron, Samuel Alaçar, Mossé Alaçar, Alaçar son fils, Basiel Constantini et Rabi Açarie, médecins de Saragosse, Iucef Bonafos et Abraham Des Castlars, de Barcelone, Astruch Almuviçuel et Iucef Almujuciel, de Lérida, et Vidal, de Liria, dans le royaume de Valence.

Nous croyons que les médecins chrétiens furent bien moins employés à la Cour en ce temps-là. Souvenons-nous pour le moment du *Magistro* Bartomeu de Vernet, de Valence, qui obtint pour récompense la faculté d'exploiter des mines de certains métaux près de Iativa; de Romeo de Pal, *cirurgico,* qui reçut 1500 sous en 1336 ; de Pere Moliner, *cirurgico*, récompensé par la concession d'une tour de l'enceinte de Murvedre : de Guidon, médecin de Teruel, de Ramon de Tolosa, *cirurgico,* de Valence, enfin de *Magistro* Alphonse, lequel fut pendu à Teruel, en 1334.

Sur Iucef Bonafos, médecin de Barcelone, nous avons un très

curieux document, signé par l'Infant Pierre dans la dite ville, le 7 des calendes de novembre 1334 :

Nos infans P. Quia certifficati fuimus ad plenum fidedignorum testimonio quod tu Magistro Iucef Bonaffos judeus fisicus civitate Barchinone es expertus in arte medecine et in exercicio ipsius a longo citra tempore te habuisti legaliter atque bene; id circo cum presenti littera nostra concedimus tibi dicto Iuceffo quod non obstantibus mandatis ac provisione nostris factis super examinandis medicis in arte predicta nec pena apponita in eisdem valeas uti arte predicta quibuscumque facientibus potula et alia eis necessaria in remedium et suffragium suarum egritudinum ministrando. Mandantes gerentivices nostras in procuracione Cathalonie nec non vicario et bajulo Barchinone... concessionem nostram huiusmodi firmam habeant.. ..

Nous retrouvons Don Pedro au mois d'août de 1336 à Valence, accordant à Abraham Des Castlars, médecin, fils d'un autre *Magistro* appelé David Des Castlars, la confirmation des privilèges octroyés jadis par une charte de Jacques II, ainsi conçue :

Noverint universi, quod nos Jacobus Dei gratia Regis... debita consideracione pensantes grata plurimum et accepta servicia quod vos Magistrum Abraham des Castlars judeum phisicum filium Magistro David des Castlars quondam, quod culmini vestro ac regali domui nostre prompta devocione impensa et signanter circa curam persone incliti infantis Petri carissimum nati nostri Rippacurcie et Impuriarum comitis cui in grandi et extrema necessitate divina operant gracia subvenistis. Ea propter ad ingentem et caram dicti Infantis supplicationem... enfranquimus per omnes terras et Regna nostra ac franchos, liberos et inmunes facimus vos... vestros masculini sexus... in perpetuum descendentes ab omni videlicet questia, peyta, subsidio... Date Barchinone VII calendas aprilis anno Domini M° CCC° XXVII°.

Au fils du médecin Astruch Almuviçuel le roi accorda la permission de dissoudre son mariage avec sa femme stérile et de se remarier avec la fille de Jacob Cerdon. C'est une lettre adressée au bailli de Lérida, datée de Valence le 4 des nones de décembre 1336, qui raconte le fait :

Pro parte Vitalis Almuviçuel filii Astrugi Almuviçuel fisici habitatores civitatis eiusdem, fuit coram nobis expositum reverenter quod ipse habet uxorem vocatam Ifazbuenya et quod quindecim anni sunt elapsi et prolem habere non potuit ab eadem et ut fertur de lege ebreorum est ut quicumque ebreus duxerit uxorem et infra decem annos prolem ab ea habere non poterit aliam ...possit ducere in uxorem ...fuit nobis humiliter supplicatum ut ducendi aliam in uxorem de benignitate solita digna-

remur ei licenciam impetiri. Nos vero ipsa supplicatione suscepta vobis dicimus et mandamus quatenus si ita est ad ducendum in uxorem filiam Jacob Cerdoni ...libere permitatis nec impedimentum ei per aliquos fieri sustineatis pro ut de lege judeorum fore inveneretis faciendum. Nos enim super hiis comitimus vices nostras[1].

Que le roi d'Aragon, dans ce temps-là, accordait toutes les permissions de cette sorte, nous le savons par une multitude de pièces justificatives. En voici une :

Nos Petrus attendentes quod per partem tui Iuceffi Elifa judei de Luna fuit nobis humiliter supplicatum ut cum tu habeas quandam filiam nomine Oudanyam cui tu comode secundum ritum judeorum non posses alium in virum dare quemadmodum Gentonum Abenfayona judeum habitatorem Dalfrago et nobis supplicaveritis ut dicte filie ...recipiendo dictum Gentonum in virum dignaremur licenciam concedere seu prestare. Id circo dicta supplicatione admissa cum presente littera nostra eidem Oudonye concedimus et plenam conferimus potestatem ut dictum Gentonum in virum recipiat et admittat et cum eo habitet in loco ubi ipse domicilium tenet... Nos enim per presentes mandamus universis et singulis officialibus nostris quod predictam eidem Ondonye servando non contraveniant aliqua ratione. Date Cesarauguste calendas madii anno Domini M° CCC° XXXVII°.

Mais de tous les médecins juifs, c'est Alatzar qui fut le plus aimé et le mieux protégé par le roi Don Pedro, dans la première période de son long règne. Il était le fils d'un autre médecin, Mossé Alatzar, lequel partit pour la Sardaigne, au service de l'Infant Alphonse, quand le roi Jacques II décida la conquête de cette île, en 1323. Mossé Alatzar mourut pendant la campagne, dans ce pays malsain.

Mossé Alatzar était le père de quatre fils, le médecin Alatzar, Iucef et Faym, Juifs de la communauté d'Huesca, et Salomon Avenardut. Ce dernier était déjà mort au mois de novembre de 1336, et laissa un fils nommé Mossé.

Le 2 juillet 1336, le roi accorda un important privilège à son médecin Alatzar, pour lui éviter des vexations et de fâcheuses perquisitions des fonctionnaires publics, lesquels trop souvent dérangeaient la vie des familles juives :

Nos Petrus Dei gratia Regis.. Visis quibusdam cartis regiis conces-

1. Registre 860, fol. 112. Le même jour, le roi accorda absolution de l'accusation du meurtre d'Astruch Avintandut aux Juifs de Lérida, savoir : Abraham Avinçall, Merdosay Avinçall, Abraham Abrahona, Melchisedech Abnalazar, Iucef Cateno et Gemila, épouse de Iafuda Abrahona.

sionem graciose factarum tibi Magistro Alatzar fisico nostro et matri, fratribus ac uxoribus tui et eorum ac filiis... in quibus continetur quod infra certos annos nondum transactos tu vel alii predicti non teneamini jurare nec facere solidum vel libram seu aliquorum manifesti cum judeis aliame civitatis Osce vel quibuscumque aliis judeis non solveretis cum eis... Et quia servicia per te dictum Magistrum Alazar fisicum nostrum Regie domui exhibita et que nobis non cessas continue exhibere... Ideo cum presenti carta nostra de speciali gracia tibi concedimus necnon matri et fratribus... hinc ad septem annos primos venturos... non teneamini jurare nec facere solidum vel libram sed aliquod manifestum vel contribucionem cum judeis dicte aliame civitatis Osce seu aliqua aliama vel aliquibus judeis terre... Date Ilerde VI° nonas julii anno Domini MCCC° XXX° sexto [1].

Trois mois après, Don Pedro, en raison des services de son médecin, lui envoya une lettre de protection s'étendant à sa femme, à ses fils, ainsi qu'à ses frères Iucef et Fahym, avec leurs familles, défendant que personne pût jamais les emprisonner, ni leur faire subir de représailles en raison de délits ou méfaits commis par quelque autre Juif [2]. Sans doute Alatzar, ne considérant pas comme suffisante cette charte de sauvegarde, s'en fit octroyer une seconde un mois plus tard, le 15 des calendes de décembre, datée de Valence. Dans cette dernière sont compris les deux frères susnommés et son neveu Mossé, le fils de son frère Salomon Avenardut, qui était déjà mort. Dans ces deux lettres on dit que Iucef et Phaym sont de la ville d'Huesca, laquelle était sans doute le berceau de cette famille.

La preuve de l'influence d'Alatzar auprès du roi Don Pedro nous est révélée aussi dans le décret d'absolution de tout procès et punition accordé, en 1339, à Iucef Avinardut, fils d'Alatzar, Abrahim Bondia, Iucef de Calatorao, Llobet fils de Montanyés, et Iamila, épouse de Canabaço, Juifs d'Huesca. Ceux-ci avaient attaqué et dévalisé les Sarrasins sujets du comte d'Urgell, frère du roi. Don Pedro octroya cette absolution sur les instances et supplications de *Magistro Alatzar judei fisico domus nostre.*

En 1340, quand le roi décréta la révocation des privilèges et franchises accordés par lui et ses prédécesseurs aux Juifs, il eut soin tout de suite d'exempter de cette disposition générale son médecin Alatzar. La lettre qu'il adressa de Barcelone (3 des nones de juillet 1340) à son procureur général et à tous ses officiers dit :

1. Registre 859, fol. 186.
2. Registre 860, fol. 20. Lettre datée à Valence, 4 nones d'octobre 1336.

Tamen nos attentis serviciis gratuitis per Magistrum Alazarium fisicum Curie nostre tam illustrisimo domino Regi Alfonso eximie recordationis genitori nostro in cuius servicio Magistri Mosse quondam eius pater in insula Sardinie suum diem clausit extremum, quam nobis diucius impensis et que impendere jugitur non cessat concessiones franquitatum per ipsum dominum Regem et nos factas dicto Magistro Alazari fratribus eiusque filiis et eorum uxoribus atque bonis sub dictis revocacionibus, provisionibus et preconizacionibus non intendimus comprehendi [1].....

Les privilèges et exemptions d'impôts du médecin Alatzar lui avaient été confirmés et augmentés par charte royale, datée de Barcelone, du 3 des nones d'août de 1339 [2].

Après la dite révocation générale, Alatzar obtint encore une très importante concession. Le roi lui accorda une absolution indéfinie et absolue pour les méfaits quelconques que le médecin ou ses frères et fils auraient commis jusqu'à la date du décret :

Volentes erga vos Magistrum Alatzar phisicum domus nostre et Iucefum et Beaym judeos fratres vestros et eciam filios vestros... absolvimus, diffinimus et relaxamus vobis omnes peticiones, questiones et demandas... quos contra vos et bona vestra possemus facere, movere ac infligere usque in hunc presentem diem [3].. ..

Cette charte est datée de Barcelone, 6 des ides de décembre 1340, et l'absolution est générale, sauf pour les crimes de sodomie, empoisonnement, ou cohabitation avec femme chrétienne [4].

On voit par tous ces documents de quelle grande estime les médecins juifs jouirent à la cour de Don Pedro dit *le Cérémonieux*. Très probablement les nombreux « intrus » que nous trouvons si souvent soumis aux procès dans les registres de la chancellerie d'Aragon n'étaient pas israélites. Dans ce cas, on n'aurait sûrement pas oublié de le dire quand le médecin chrétien Maître Guido, de Teruel, dénonça, en 1337, au roi l'exercice de la médecine en Aragon par « homines vacabundi qui non experti seu docti in naturali medicinali et cirurgica scienciis ». Après des recherches spéciales, nous avons trouvé un seul exemple d'un intrus juif, et encore était-ce une femme. Terminons par la lettre d'absolution accordée par Don Pedro à cette Juive de la ville de

1. Registre 869, fol. 155.
2. Item 868, fol. 129.
3. Registre 870, fol. 98.
4. En 1341, Iucef Abraham et Mayl Abraham *mangones*, Juifs de Barcelone, furent absous par le roi de l'accusation d'avoir tué un cheval de *Magistrum Alatzar fisicum domus nostre*. La délation n'était pas bien fondée.

Borja, laquelle était ce qu'on appelle à présent en Espagne *una curandera :*

Nos infans Petrus etc. Cum presenti carta nostra absolvimus, remittimus et relatxamus ac etiam indulgemus vobis Iucef Levi tahuscano et Mirie eius uxori, judeis Burgie, omnem accionem, questionem et demandam et omnem penam civilem et criminalem et aliam quamlibet quam dominus Rex genitor noster... contra vos ac fidejussores... et bona vestra... infligere possemus occasione peticionis ac demande contra vos intente ex eo quia asserendo vos dictam Miram fore fisicam dedistis Sancie uxori Dominici Amargo vicini loci de Magallon et Graciete filie eorum etatis viginti mensium purgaciones aliquas ad potandum quibus mediantibus sanerentur ab infirmitatibus quibus detinebantur, quarum purgacionum occasione dicta Gracieta obiit et prefata Sancia abortavit fetum vivum quem in ventrem portaverat per sex menses. Ita quod racionibus antedictis vel emergentibus ab eisdem dictus dominus Rex vel nos .. sive in premisis culpabiles fueritis sive non nequeramus vobis vel caplevatoribus ac fidejusoribus predictis peticionem aliquam vel demandam facere racione homicidiorum debitorum propter famam de foro et usu Regni, immo sitis inde vos... perpetuo absoluti, quitii et immunes... et per hanc autem absolutionem dedistis Curie nostre quadringentos solidos... Date Daroce VI° idus junii anno Domini M° CCC° XXX°.

Nous devons recommander à tous ceux qui se consacrent à l'histoire de la médecine au moyen âge les travaux de mon confrère le docteur et académicien M. Louis Comenge, et spécialement son article *Los archiatros de la Corona de Aragon*, publié dans le *Boletin de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*.

Ioachim Miret y Sans.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

I. Nombres, xv, 38-39.

Ce passage n'est pas clair, parce que, d'abord, il est dit que le fil d'azur doit être ajouté à la frange, et ensuite c'est le fil lui-même qui devient une frange. Graetz a proposé de changer לציצת en הציצת, mais la phrase « *et la frange sera à vous* » est trop vague. Oort substitue לאות à לציצת ; mais il reste la difficulté que le texte ordonne d'abord de faire des franges et qu'ensuite il n'est plus question que du fil d'azur. Il nous semble qu'il faut supprimer le mot ציצת devant הכנף, et la prescription devient la suivante : *Les enfants d'Israël se feront des franges aux coins de leurs vêtements et mettront* (c'est-à-dire en mettant) *au coin un fil d'azur. (Le fil) servira de frange,* etc. Il n'y a plus dès lors d'obscurité ni de contradiction.

II. רָפֵחַ et רָפִיחַ.

Le mot רָפֵחַ n'a été reconnu comme nom que dans Ps., xxvii, 12, où רפח חמס « énonciateur de violence » est joint à עדי שקר « témoins de mensonge ». On a d'ailleurs proposé de le corriger (voir la Bible de Kittel). Mais il est facile de montrer que רפח ou רפיח, qui n'en est qu'une variante, se retrouve comme nom dans bien d'autres passages, où il a été pris à tort pour un verbe. Ainsi dans Proverbes. xix, 5 : עד שקרים לא ינקה ורפיח כזבים לא ימלט : *Le témoin de faussetés ne sera pas innocenté, et l'énonciateur de mensonges n'échappera pas.* Le parallélisme prouve que רפיח est un substantif. Ce mot désigne sans doute celui qui dit des mensonges, sans

être témoin officiel, idée exprimée par עד. Le verset 9 du même chapitre : עד שקרים לא ינקה ויפיח כזבים יאבד est une légère variante de notre verset. Dans Proverbes, VI, 19, יפיח כזבים fait partie d'une série de substantifs et est relié à משלח מדנים « l'excitateur de disputes ». L'hémistiche entier יפיח כזבים עד שקר doit se traduire : *l'énonciateur de mensonges qui devient un témoin de fausseté.* Le même hémistiche se retrouve dans XIV, 6, où l'on traduira : *l'énonciateur de mensonges devient un témoin de fausseté.* L'hémistiche parallèle est : עד אמונים לא יכזב : *Le témoin sincère ne ment pas* même hors du tribunal.

Dans le verset, XII, 17 : יפיח אמונה יגיד צדק il ne peut y avoir de doute que יפיח est un nom : *L'énonciateur sincère proclame la justice* le bon droit du juste ; l'hémistiche correspondant est ועד שקרים מרמה « *et le témoin mensonger est une cause de tromperie* pour les juges. La même idée est exprimée plus clairement dans XIV, 25 : מציל נפשות עד אמת ויפח כזבים מרמה « *le témoin véridique sauve les âmes* de ceux qui sont faussement accusés *et l'énonciateur de mensonges est une cause de tromperie.* On remarquera que les termes יפח et עד sont intervertis, ce qui prouve qu'ils finissent par être synonymes. On notera aussi que יפח est écrit sans *yod* et pourrait se lire יָפֵחַ.

Ce mot יָפֵחַ nous paraît encore donner un sens très satisfaisant comme substantif dans le verset de Habaqouq, II, 3 : כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב. L'explication courante de יפח par *il aspire*, c'est-à-dire il se hâte, n'est fondée sur aucun passage analogue et est contredite par la suite du verset : אם יתמהמה *s'il s'attarde*, outre qu'il faudrait יָפִיחַ, si c'était le hifil de פוח. Selon nous, יפח est en parallèle avec חזון et nous traduisons : « Car il y a encore une vision pour le temps fixé et un témoin pour la fin, et il ne mentira pas. » Le mot ולא יכזב rappelle le יפיח כזבים des Proverbes. Peut-être aurait-on attendu un abstrait יָפַח plutôt qu'un concret יָפֵחַ, mais la correction n'est pas nécessaire.

L'erreur qui a fait prendre יפיח et יפח pour un verbe est très ancienne, puisqu'elle se trouve dans les versions et que la Massora a ponctué le *yod* par un *kameç* au lieu d'un *scheva* dans les passages où יפיח et יפח sont à l'état construit.

La racine יפח paraît avoir signifié d'abord soupirer, comme dans Jérémie, IV, 31, puis articuler, parler.

MAYER LAMBERT.

UN DOCUMENT CONCERNANT ISAAC LOURIA

Nous ne connaissons le célèbre kabbaliste Isaac ben Salomon Louria que par les renseignements, assez pauvres, laissés par ses amis et disciples, notamment par l'Italien Hayyim Vital[1].

Sa naissance à Jérusalem en l'an 1534, le nom de son oncle, Mordochaï Francis, fermier des impôts au Caire, aux soins duquel il fut confié après la mort de son père, et dont la fille devint sa femme, son émigration d'Égypte en Palestine vers l'an 1569, sa mort, qui eut lieu à Safet, en 1572, telles sont les données les plus importantes de sa vie, en dehors desquelles nous ne savons presque rien.

Rappelons encore que Jacob Abulafia, un des amis de Luria, a dit qu'il avait vu les livres de comptes de son ami : mais c'est la seule information qu'on ait jusqu'ici sur son activité profane. Le manuscrit que nous publions ci-après (T. S. 12. 589, Bibliothèque de l'Université de Cambridge), provenant de la Gueniza du Caire, ayant une date certaine (celle du mardi 2 Eloul 319 A. M. = 1559), à l'époque où Louria demeurait au Caire, et le montrant comme marchand faisant des affaires à Alexandrie, peut avoir quelque intérêt.

Le manuscrit est écrit sur papier; il est très gâté par l'eau, et mesure 23 × 16. 5 cm. En voici le texte.

בפנינו אנו עדים חתומי מטה .....ון ומעולה כהר' יצחק לוריא אשכנזי
...שמנה כסרים ושלוש ככר פלפל אש' ממה שיש לו באסכנדריה כפי
הורא .. מכירה גמורה ליקר כר' נתן ח... בסך מאה וחמשים פרחים
זהב ויניצייא ובפנינו קבל כהר' יצחק הנז' הנ'עות הנז' מכר' נתן הנז'
משלם באופן שהמכירה הנז' מכירה גמורה מעכשו שרירא וקיימת
דלית לה חזרה כלל בלי שום שיור.. כלל ובלי שום תנאי בעולם
ונתחייב מעכשו כהר' יצחק הנז' לתת הפלפל הנז' לכהר' ראובן בכלי
ש..ו מורשה של כר' נתן הנז' בתוך שלשה ימים לתביעתו איתו
ממנו לשם באכסנדריה ואם לא ילך כהר' יצחק הנז' מזו המדינה
נתחייב מעכשו לתת הפלפל הנז' ליד כר' נתן הנז' ביום חמישי הבא
ראשון בלי שום עיכוב ועד ... ור כלל ומעתה שעבד כהר' יצחק הנז'
לכר' נתן הנז' כל נכסין שקנה ושיקנה מקרקעי ואופן משלטלי שיהיו
אחראין וערבאין לפרעון הפלפל הנז' וכל זמן ששטה זה קיים בידו או

1. Voir Graetz, *Geschichte*, t. IX, p. LXXV et 443.

ביד באי כחו ...ין אותו עליו ועל יורשיו אפי' קטנים לענין שיגבה הפלפל הנז' בלא שבועה ובלא חרם. וחומר שטר זה קבל עליו כהר' יצחק הנז' כחומר וכחוזק כל שטרי שרירי וקימי דנהוגין בני ישראל כתקון חז"ל דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי וקנינו מידו קנין שלם מעכשו במנא דכשר למקניא ביה על כל הכתוב לעיל מדעתו ומרצונו בלי אונס כלל ולקיים כל זה קבל עליו כהר' יצחק הנז' בשבועה חמורה כשות והיה זה ביום שלישי שני ימים לחדש אלול שנת חושה ליצירה פה מצרים והכל שריר וקים

יוסף בר כ"ה מאיר הומך הכהן סט ברוך בר"כה יאשיה
ידיע מסיכין יצו

Cambridge.

ERNEST JAMES WORMAN.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

ANNÉE 1907

(FIN [1])

3. *Périodiques.*

Hakedem (Saint-Pétersbourg, trimestriel). = = 1re année, 1907. N° 1, 25 mars. = = (Les articles dont le titre est donné en français sont, à moins d'indication contraire, écrits en hébreu.) Knut Tallqvist : Typen der assyrischen Bildersprache (*suite* n° 2 ; les comparaisons et les métaphores dans la littérature assyrienne rapprochées de la Bible). — L. Blau : Talmudische Aufschlüsse zu Inschriften (חבל expression de deuil dans les inscriptions palmyréniennes; formule votive et eulogies palmyréniennes empruntées aux Juifs; inscriptions mémoriales [pour לטוב ... זכור, v. aussi *B. b.*, 21 *a* et cf. Sira hébreu, XLV, 1]; les deux inscriptions votives de Juifs au temple de Pan à Edfou). — A. Sarsowsky : Babylonisch-biblische Notizen (*suite* n° 2; explications aventureuses de mots bibliques et talmudiques par l'assyrien). — D. de Gunzburg: La Cabale à la veille de l'apparition du Zohar (en français; *suite* n° 3; décrit un ms. cabalistique de sa bibliothèque, qui paraît remonter au début du XIVe siècle; p. 29, lire Hananel b. Abraham au lieu de Abr. b. Han.). — Recension de Tallqvist, *Neubabylonisches Namenbuch*, par A. Sarsowsky (noms propres talmudiques rapprochés de noms assyriens). — M. Güdemann : L'utilité du Midrasch pour l'exégèse biblique (les quatre exemples cités ne sont guère probants). — A. Sarsowsky : L'exil de Samarie et de Juda d'après les relations des rois d'Assyrie (transcription et traduction des inscriptions cunéiformes). — W. Bacher : Le Talmud de Jérusalem sur les traités Houllin et Bechorot (*fin* n° 2; données biographiques nouvelles sur les Amoraïm, divergences avec d'autres traités du Yerouschalmi, passages qui se retrouvent

1. Voir plus haut, p. 109 et suiv.

dans le Babli, terminologie. M. B. ne se prononce catégoriquement ni pour, ni contre l'authenticité).— J. B. Markon : Un fragment de Mischna (Maasser Schéni-Halla) avec la ponctuation babylonienne, d'après un ms. de la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg (avec phototypie). — H. P. Chajes: Notes sur les Mahberot d'Immanuel (cf. *Z. f. H. B.*, XI, 131). — Recensions de J. Klausner, *Die messianischen Vorstellungen*, et S. Daiches, *Altbabylonische Rechtsurkunden*, par A. Sarsowsky. = = N° 2, 25 juin. = = I. Löw : Zwei biblische Pflanzennamen (אֶטֶד et כֹּפֶר). — B. Turajeff: Sur les cultes du Sinaï (en russe). — F. Perles : Ein übersehenes Verbum im hebr. Sira (XXX, 13 : תלעב; cf. p. 139). — A. Harkavy : D'une gueniza orientale à la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg (*suite* n°s 3, 4; fragments d'un ouvrage anti-caraïte de Saadia, du comment. du Deut. par Samuel ibn Hofni [?], du comment. de la Genèse par Saadia). — L. Grünhut : Sur l'emplacement du temple. — B. Ratner: Le Yerouschalmi sur Kodaschim (est une forgerie). = = N° 3, 25 septembre. = = S. Krauss : Bad und Badewesen im Talmud (*suite* n° 4). — H. Pick : Lesefrüchte aus der Keilschriftliteratur zu Bibel und Talmud (*à suivre*). — I. Markon : Eine jüdisch-ägyptische Verkaufsurkunde aus dem XIII. ten Jahrhundert (vente d'une esclave, Fostât 1217 ; cf. p. 207). — A. Sarsowsky : Sachliche und sprachliche Aufschlüsse zum Gilgames-Epos. — H. P. Chajes : Recherches sur Ben Sira (parties non authentiques du Sira hébreu : ch. XI, XIV, XVI, XXX, XXXI). — M. Friedmann : La division en versets d'après la littérature talmudique et midraschique (*suite* n° 4). — I. N. Epstein : Mélanges (le document cité par Sal. Louria, *Consultations*, n° 29, aurait pour auteur le Rosch ! les Hiddouschim du Pérek Hélek imprimés sous le nom du Ritba sont de David Bonfed [Michael, *Or ha-Chajjim*, p. 321, l'a déjà dit]). = = N° 4, 25 décembre. = = D. Künstlinger : Die Sûratu Jûsuf'a (ne dérive pas de la Bible, mais représente une tradition parallèle !). — A. Lewinsky : Zur Geschichte der Juden in Polen und Russland während des 18. Jahrh. (*à suivre*; extraits d'un journal de Hildesheim). — L. Grünhut : Miszellen (Issachar Sussan, rabbin palestinien du XVIe siècle ; deux Samuel bar Nahméni). — Recension de Budde, *Gesch. der althebr. Liter.*, par A. Sarsowsky. — S. Poznanski : Etudes sur l'époque des Gneonim. I. Les Gneonim et le Yerouschalmi (*à suivre*; historique de la question ; les *Scheeltot* et le Y.).

Le titre complet de cette Revue est הַקֶּדֶם *Hakedem, Vierteljahrschrift für die Kunde des alten Orients und die Wissenschaft des Judentums, herausgegeben von I. Markon und A. Sarsowsky* (avec titre hébreu correspondant). Saint-Pétersbourg, Ofizerskaja, 50 ; 15 francs par an. Les articles sont en hébreu ou en langues modernes (d'où une double pagination). Ainsi que l'indique son titre, cette revue est consacrée non seulement à la science juive, mais aussi à toutes les sciences sémitiques ; même l'assyriologie y est représentée, avec un peu d'outrance déjà, au jugement de quelques-uns. L'esprit de

cette publication est rigoureusement critique et les travaux, qui ont pour auteurs des savants connus, sont d'une bonne tenue scientifique, comme on peut s'en assurer par l'analyse de la première année. Nous espérons que les éditeurs soigneront la bibliographie des *Hebraica* publiés en Russie. — *Hakedem*, qui est la première revue d'érudition pure qui paraisse dans ce pays, doit servir d'organe à une École des Hautes-Études orientales qui a été ouverte à Saint-Pétersbourg; le programme des matières enseignées, où le Talmud ne tient pas une très grande place, est imprimé dans le n° 3. Le recteur est M. David de Gunzburg, les principaux professeurs, MM. Sarsowsky, Markon et S. Dubnow. Si l'on songe au milieu de quelle crise politique ce mouvement éclôt, on ne pourra qu'éprouver de l'admiration pour le judaïsme russe, qui tient tant de forces intellectuelles en réserve, et que souhaiter longue vie à la jeune Revue, qui promet d'être un excellent instrument d'émancipation scientifique.

The Jewish Quarterly Review (Londres, trimestriel). = = Vol. XIX, 1906-1907. N° 73, octobre 1906. = = F. Coblenz : Biblical criticism in religious instruction. — J. Abelson : Maimonides on the Jewish creed (traduction annotée de l'introduction de Maïmonide au Pérek Hélek). — S. Poznanski : The Karaite literary opponents of Saadiah Gaon in the eleventh century (*suite*). — J. Friedlaender : A Muhammedan book on augury in Hebrew characters (édition et traduction d'un fragment de la Gueniza, probablement du XIVe siècle ; c'est un ouvrage arabe de fond, mais copié par un juif, sur la divination d'après les noms des prophètes, dans le sens musulman de ce mot). — A. Cowley : Bodleian Geniza fragments (II, lettre du gaon de Poumbadita Néhémia Cohen, demandant des subsides pour son académie, datée de 962 ; III, lettre des Juifs de Jérusalem à Ephraïm b. Schemaria, dont ils implorent le secours, déjà publiée par Wertheimer). — Lewis N. Dembitz : Babylon in Jewish law (parallèles du Code de Hammourabi avec la jurisprudence talmudique). — Helena Frank : Al Shechitah, from the Jiddish of N. Bialik's version of a Hebrew poem by himself. — Hartwig Hirschfeld : The Arabic portion of the Cairo Genizah at Cambridge (*suite* ; fragment du Commentaire de Saadia sur le Lévitique). — David S. Sassoon : An autograph letter of a Pseudo-Messiah (Juda b. Schalom, appelé aussi Mari Schooker Kohaïl, faux-messie yéménite du siècle dernier). — Stanley A. Cook : Notes on Old Testament history, VI, the Calebite tradition. — Critical notice. F. Perles : Das Jüdische in Cohen's Ethik. = = N° 74, janvier 1907. = = G. E. Biddle : A Theist's impressions of Judaism. — I. Elbogen : Studies in the Jewish liturgy, I : פרס על שמע (*suite*). — A. Cowley : Bodleian Geniza fragments (IV, lettre à Ephraïm b. Schemaria lui demandant de contribuer à la rançon de 4 rabbanites et de 3 caraïtes capturés par un Arabe ; V, lettre au même.) — L. Ginzberg : Geonic Responsa (de la Gueniza ; 18 consultations de Natronaï b. Ilaï ; 2 autres consultations, dont la 1re offre des variantes pour le texte de *Kidd.*,

54 *b*-56 *a*). — J. H. A. Hart : The Prologue to Ecclesiasticus (propose une transposition partielle et commente le texte). — H. S. Q. Henriques : The political rights of English Jews (*suite et fin*, n° 76 ; étude de droit historique). — Stanley A. Cook : Critical notes on Old Testament history, VII, Literary and historical criticism ; VIII, Saul and David ; IX, Conclusion (sur les origines du peuple israélite). — Miscellanea. S. Fyne : Psalm CXXXIII (composé sous le règne d'Aristobule II pour calmer Hyrcan II !). — A. Francis Steuart : Jews in Rome, 1704 (relation d'une cérémonie de conversion d'une famille juive). — S. Poznanski : Zu dem Sendschreiben des Nehemia Gaon. — Recensions. = = N° 75, avril 1907. = = W. Bacher : The origin of the Jewish colony of Syene (Assuan) (les noms d'Osée et de Menahem prouveraient que la colonie appartenait au moins en partie aux Israélites du Nord). — B. Ibry : H. N. Bialyk and his poems. — Richard J. H. Gottheil : An eleventh-century document concerning a Cairo Synagogue (publie le procès-verbal d'un débat soutenu entre un musulman et le chef de la communauté israélite devant le cadi suprême, en 1038, au sujet de la reconstruction d'une synagogue ; synagogues du Caire et d'autres villes de l'Egypte). — I. H. Hersch : The French Revolution and the emancipation of the Jews (expose les tentatives de réformes sous Louis XVI et les débats à la Constituante). — R. H. Charles, A. Cowley : An early source of Testaments of Patriarches (v. l'article de M. I. Lévi, *Revue*, LIV, p. 166 et s.). = = N° 76, juillet 1907. = = J. H. A. Hart : Corban (sur Marc, VII, 3 et suiv.). — I. Last : Sharshoth Kesef, the Hebrew dictionary of roots, by Joseph Ibn Kaspi (en publie des extraits, d'après le ms. 1244 de la Bibl Nation. ; quelques gloses françaises). — G. H. Skipwith : « The Lord of Heaven », the fire of God, the montain summit, the divine chariot and the vision of Ezekiel. — I. Elbogen : Studies in the Jewish liturgy, II : עבר לפני התיבה. — E. J. Worman : Forms of address in Genizah letters (voir l'article de M. Goldziher, *Revue*, LV, 54). — A. Cohen : Hebrew Incunabula in Cambridge. — Recensions. = = Vol. XX, 1907-1908. N° 77, octobre 1907. = = Editorial announcement (la Revue cessera de paraître en juill. 1908). — T. K. Cheyne : An appeal for a more complete criticism of the book of Habakuk (pour dépasser Marti et Duhm ; le livre se rapporte à une invasion arabe dans le royaume de Juda). — W. Bacher : Aus einem anonymen arabischen Hiobkommentar (édite et traduit deux fragments qui appartiendraient à un même commentaire rationaliste, Bodl. 125 et 2760). — S. A. Hirsch : Jewish mystics. An appreciation (veut montrer que la cabbale a été bonne et nécessaire, mais ne serre pas la question de près). — S. Poznanski : The Karaite literary opponents of Saadiah Gaon in the twelfth and thirteenth centuries. — L. Ginzberg : Geonic Responsa (*suite* ; consultations inédites, anonymes et en partie incomplètes, fragments de compilations provenant de la Gueniza). — G. Margoliouth : Hebrew illuminated Mss. (intéressante étude d'ensemble ; il n'y a pas d'art spécifiquement juif ; liste, d'ailleurs incomplète, des mss. enlu-

minés). — Critical Notices. St. A. Cook : Biblical criticism « moderate » and « advanced » (recensions d'ouvrages récents). = = N° 78. janvier 1908. = = Hans H. Spoer : Some new considerations towards the dating of the book of Malachi (place le livre vers 150; on objecte Sira, XLVIII, 10 : Malachie cite Sira ou tous deux une source commune). — N. Porges : Eine Geniza-Studie (sur la critique biblique de l'époque des Gueonim publiée par Schechter; réfutation de l'article de Kahana, *Hagoren*, V; l'ouvrage serait du milieu du XIe siècle; nouvelles corrections et explications du texte). — E. J. Worman : The exilarch Bustani (fragment arabe de la Gueniza sur la légende de cet exilarque). — S. Poznanski : The Karaite literary opponents of Saadiah Gaon in the fourteenth to nineteenth centuries (Conclusion : la polémique caraïte contre Saadia, calme ou violente, suivant le tempérament de chaque écrivain, n'a subi aucune évolution et a sans cesse repris les mêmes arguments). — S. P[oznanski] : Addenda and Corrigenda to my Essay on « the anti-Karaite writings of Saadiah gaon » (*J. Q. R.*, X, 238-76). — A. Marx : The expulsion of the Jews from Spain. Two new accounts. — I. Abrahams : Some Rabbinic ideas on prayer. — J. H. A. Hart : Philo of Alexandria (*suite*; traduction de pages choisies). — A. Büchler : The new « Fragment of an uncanonical Gospel » (ce fragment récemment publié par Grenfell et Hunt contient, sous la forme d'un dialogue entre Jésus et un prêtre, une critique des cérémonies de purification en usage dans le Temple; M. B. croit qu'il a conservé des renseignements exacts sur le culte). — Critical Notices. C. G. Montefiore : Oesterley et Box, *The Religion and Worship of the Synagogue*. — H. Lœwe : Abbott, *Israel in Europe*. = = N° 79, avril 1908. = = C. G. Montefiore : Liberal Judaism (conférence). — H. S. Q. Henriques : Jewish marriages and the English law. — E. J. Worman : Two book-lists from the Cambridge Genizah fragments (Fostât, 1080 et 1223). — A. Cohen : Hebrew incunabula in Cambridge. — E. Robertson : Notes on Javan (*fin* n° 80; les Javanites sont le peuple non-sémitique primitif de la Babylonie ou plutôt de l'Arabie méridionale [Yémen = Yavan ?], qui essaima en Phénicie et en Crète). — E. N. Adler : Lea on the Inquisition of Spain and herein of Spanish and Portuguese Jews and Marranos. — W. Bacher : Die Ausdrücke, mit denen die Tradition bezeichnet wird. — Stanley A. Cook : Notes on the dynasties of Omri and Jehu. — Critical Notice. S. Poznanski : N. Weiss, N. Lorge, *Murschid*. — S. Daiches : The meaning of חֲרָבוֹת (signifie en plusieurs passages « forteresses, palais », etc.). — Horace M. Kallen : The eighth circles of Gehenna (conte de J. L. Peretz). = = N° 80, juillet 1908. = = Moses H. Segal : Misnaic Hebrew and its relation to Biblical Hebrew and to Aramaic (la langue de la Mischna n'est pas artificielle : indépendante de l'araméen, elle est un développement de l'hébreu biblique). — G. H. Skipwith : The origins of the religion of Israel (the mountain of the world, the world of the death and the worship of death; the sons of the gods). — Ephraim Levine :

A Geniza fragment of Genesis Rabba (contient le commencement du Midrasch). — Hermann Cohen : Some notes on resemblances of Hebrew and English law. — A. Büchler : The blessing ברכה ירושלים in the liturgy. — G. Margoliouth : The doctrine of the ether in the Kabbalah (avec des extraits du *Schékel ha-Kodesch* ms. de Moïse de Léon). — Recensions.

La *Jewish Quarterly Review* a cessé de paraître, après vingt ans d'existence, et ne sera plus suivie, compensation maigre et aléatoire, que de cahiers non périodiques. Tous les amis de la littérature juive regretteront la disparition de cette revue, qui avait conquis du premier coup une place distinguée et avait su la conserver, grâce à sa large hospitalité, à l'intérêt et à la variété des travaux qu'elle a publiés. C'est elle qui a fait connaître la plupart des trésors de la Gueniza du Caire ; à côté de nombreux essais de magazine destinés au grand public, elle a publié des études de la plus haute tenue scientifique, dues à la plume de Neubauer, D. Kaufmann, Steinschneider, de MM. Schechter, Bacher, Poznanski, sans parler des deux éditeurs, MM. I. Abrahams et C.-G. Montefiore. Ce dernier a consenti les plus généreux sacrifices pour assurer l'existence de la *J. Q. R.*, dont il voulait faire un organe de théologie libérale; il s'était acquis le concours d'exégètes chrétiens, mais il s'était aussi, dit-on, aliéné certaines sympathies ; c'était une difficulté ajoutée à toutes celles que soulève la publication d'une revue savante. L'expérience a montré que ces périodiques ne peuvent pas vivre uniquement grâce à leurs abonnés. Pourquoi une société comme la *Jewish Historical Society*, ou la *Union of Jewish Literary Societies*, ne sauverait-elle pas la *Jew. Quart. Rev.* en en faisant son organe? Si elle doit disparaître sans retour, nous demanderions aux éditeurs de publier une table des matières de toute la collection.

Magyar-Zsido Szemle (Budapest, trimestriel [1]). = = T. XXI, 1907; 400 p. = = M. Richtmann : Une notice hébraïque sur les Kouroutzes de Rákóczy. — J.-L. Bató : Contributions à l'histoire de la communauté et de la Hevra-Kaddischa de Altofen. — L. Grünhut : L'année de la mort de Jacob Bé-Rab. — J. Goldberger : Mordechaï Banet et Neftali Rosenthal. — W. Bacher : Sur la mort de Moïse Perles (rectification). — A. Büchler : Un rabbin sabbatarien nomade en Hongrie, il y a cent ans. — M. Richtmann : Relations hongroises sur les faux-messies. — M. Barta : Mots allemands d'origine sémitique. — M. Weiss : L'auteur du ערכלות הבציר rabbin à Trencsén-Baán. — M. Rubinyi : Éléments bibliques dans la langue de Petöfi. — L. Blau : Les papyrus araméens à la lumière du Talmud. — S. Klein : Les frontières de la Palestine d'après le Targoum Pseudo-Jonathan et le Targoum fragmentaire. — L. Blau : Allusions juives dans les Gesta Romanorum. — E. Vadász :

1. La partie scientifique de cette Revue a été dépouillée par les soins de M. J. Wellesz.

Contributions à l'histoire des familles Wahrmann, Sofer, Weiss v. Gorlitze et Fischmann. — B. Mandl : Du passé de la communauté de Sobolist. — E. Vadász : Usages juifs dans le langage. — Recensions : I. Ziegler, *Der Kampf zwischen Judentum und Christentum*, par B. Vajdà ; S. Jampel, *Das Buch Esther*, par S. Klein ; la nouvelle édit. du Yerouschalmi, par L. Grünhut.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (Breslau, bimestriel). = = T. LI, 1907. Nos 1-2, janvier-février. = = M. Brann : Zur Geschichte der « Monatsschrift » (à l'occasion de son cinquantenaire). — F. Goldmann : Der Oelbau in Palästina in der tannaitischen Zeit (*suite* de 1906 ; *fin* nos 3-4). — S. Horovitz : Der Sifre sutta nach dem Jalkut und anderen Quellen (*suite* de 1906 ; *suite* nos 3-4, 5-6, 7-8, 9-10). — S. Krauss : Die Kaufmann'sche Mischna-Handschrift (*suite et fin* nos 3-4, 5-6, 7-8 ; manuscrit intéressant pour la ponctuation, la division des matières, les variantes dans le texte et les divergences dans les noms propres ; apparenté au ms. Lowe et appartenant par conséquent à la recension palestinienne). — M. Barol : Menachem ben Simon aus Posquières und sein Kommentar zu Jeremia und Ezechiel (*suite* nos 3-4, 5-6, 7-8 ; voir *Revue*, LIV, 302-305). — J. Guttmann : Michael Servet in seinen Beziehungen zum Judentum. — Brann et Freimann : Vorarbeiten zur « Germania Judaica » (liste des communautés et des rabbins, jusqu'en 1238, qui seront l'objet d'articles dans la première partie de la *G. J.*). — Mitteilungen der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. — Besprechung. H. Brody : Ph. de Haas, *Ungedruckte Stücke aus den Breslauer deutschen Mahzor-Handschr.* = = Nos 3-4, mars-avril. = = E. Fink : Ueber das angeblich fabelhafte Tier אדני השדה der Mischna (Kilajim, v, 8 ; ce serait une espèce de singe ; la fable viendrait d'une faute dans l'explication du Yerouschalmi 31 *c*. où il faudrait lire עיבוריי au lieu de טיבוריי (V. plus loin, nos 7-8, et Kohler, dans *Allg. Zeit. d. Judent.*, 1908, 273.) — L. Löwenstein : Stammbaum der Familie Geldern. — A. Lewinsky : Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Braunschweig während des 15. und 16. Jahrhunderts (extraits de notices publiées par un archiviste local). — M. Steinschneider, Mathematik bei den Juden (1551-1840) (*fin*). — V. Aptowitzer : Notiz zu Temurah 16 *a* (cf. *Monatsschr.*, 1906, 625-6 ; il faut corriger אלעזר en אלקנה). — Besprechungen. J. Wellesz : Berliner, *Raschi* : M. Ginsburger : M. Neumark, *Lexikalische Untersuchungen zur Sprache der jerusal. Pentat.-Targ.* ; S. Poznanski : W. Rosenau, *Jewish Biblical Commentators*. = = Nos 5-6, mai-juin. = = J. Guttmann : Die wirtschaftliche und soziale Bedeutung der Juden im Mittelalter (bonne conférence). — J. Bassfreund : Zur Redaktion der Mischna (*suite et fin* nos 7-8, 9-10, 11-12 ; travail considérable et inégal ; la première partie, sur les Mischnas antérieures à Rabbi, nous paraît manquée ; la réfutation de l'opinion de Hoffmann est péremptoire : la seconde montre que la Mischna n'est

pas une simple compilation, mais veut indiquer la halacha, qui est toujours l'opinion formulée en dernier lieu ; explications intéressantes du canon de R. Yohanan, *Yeb.*, 42 *b*, et de certaines formules rédactionnelles de la Mischna). — W. Bacher : Ein unbekanntes Werk Moses Ibn Esras (un ms. de la Bodl., n° 2745, 24, f° 95, contient un fragment d'un ouvrage exégétique et astrologique sur l'histoire biblique). — H. Berger : Zur Geschichte der Juden in Krotoschin (contient entre autres un édit bienveillant du woywod Potocki, donné en 1728). = = Nos 7-8, juillet-août. = = E. Behrens : Biblische und babylonische Religion (le meilleur de la religion biblique est original). — J. Eschelbacher : Zur Geschichte und Charakteristik der paulinischen Briefe (*suite*. nos 9-10 ; le théologien hollandais Van Manen a soutenu que l'*Epître aux Romains* n'est ni homogène, ni authentique, qu'elle est l'œuvre d'un parti chrétien, voisin du gnosticisme, qui existait en Syrie dans le premier quart du IIe siècle ; M. E. fortifie cette théorie en montrant que l'auteur ou les auteurs des épîtres pauliniennes ne comprennent pas la Bible et ne connaissent pas le judaïsme de l'époque). — M. Ginsburger : Samuel Levy, ein Stiefsohn der Glückel von Hameln (*à suivre* ; nommé rabbin d'Alsace en 1702 ; sa famille et ses prédécesseurs). — N. M. Nathan : Noch ein Wort über אדני השדה (contre Fink). = = Nos 9-10, septembre-octobre. = = E. Meyer : Die Literatur für und wider die Juden in Schweden im Jahre 1815 (la question juive fut alors agitée et provoqua des pamphlets dans les deux sens ; origines du judaïsme suédois). — L. Blau : Das Alte Testament in der Mischna (critique sévère, mais juste, de l'ouvrage de G. Aicher qui porte ce titre). — S. Jampel : Der Papyrusfund von Assuan (recension des papyrus Sayce-Cowley et Sachau). — Besprechung. E. Straus : R. Wassermann, *Beruf, Konfession und Verbrechen*. = = Nos 11-12, novembre-décembre. = = S. Maybaum : Die Wissenschaft des Judentums (discours). — S. Jampel : Die bibelwissenschaftliche Literatur der letzten Jahre (*à suivre* ; critique des théories sur l'origine de la religion biblique). — H. Malter : Der Tod Mose's in der äthiopischen Ueberlieferung (étude du texte publié par Faïtlovitch, *Mota Muse* ; la légende trahit l'influence musulmane). — S. Posnanski : Miszellen über Saadja, v : Ein Saadja beigelegter hebraïscher Kommentar zu Kohelet (ce commentaire, édité par D. Fränkel en 1903, est en réalité un extrait du commentaire arabe de Salmon b. Yeroham, dont M. P. publie quelques fragments). — A. Marmorstein : Beiträge zur Geschichte und Literatur der gaonäischen Periode (6, élégie sur la mort d'un R. Sadoc ; 7, lettre à une communauté au sujet de dissensions dans une communauté ; 8, lettre à Samuel ha-Naguid demandant protection ; 9, panégyrique de Maïmonide ; 10, lettre privée à un ami ; 11, poème en l'honneur d'un Abraham). — Besprechung. N. M. Nathan : D. Kaufmann et M. Freudenthal, *Die Familie Gomperz*.

Recueil d'archéologie orientale, par Ch. Clermont-Ganneau. = = Tome VIII, livraisons 1 à 9, janvier-novembre 1907. = = § 3. Topogra-

phie de la Jérusalem antique (critique de A. Kümmel. *Materialien zur Topographie des alten Jerusalem*). — § 5. Légendes sur l'alouette (compare la huppe dans les légendes talmudiques et musulmanes relatives à Salomon). — § 8. L'antique nécropole juive d'Alexandrie (voir plus loin). — § 9. Forgerons, poètes et musiciens (en celtique la même racine désigne ces professions ; cf. Gen., IV, 21-22). — § 10. Fiches et notules... Nicias נקיס (Levy, *Neuhebr. Wörterb.*, s. v. נקיי est le nom Νικίας. Si M. Cl.-G. avait recouru au Talmud, *Guittin*, 11 *a*, il aurait vu que le texte porte נקים, le ס de Levy étant une faute d'impression, et que c'est sans doute un nom persan corrompu, qu'il faut joindre au mot suivant ; (cf. Löw *apud* Krauss, *Lehnwörter*, II, 366 *b*). — § 14. Deux inscriptions israélites archaïques de Gezer (trouvées par Macalister, v. *Pal. Expl. F.*, *Statement*, 1907, 263, 265 ; cf. 319 ; la première serait à lire טביה ; la seconde, פים, signifierait 2/3). — § 17. Mots grecs dans le Talmud : 1° אבטיונא, ὀπτίων (le mot אבטיונא cité par Levy est le grec ὀπτίων, officier romain. Il s'agit de j. *Sabbat*, VI, 8 *c*, l 57 : אתא אבטיונא דרומאי ; Levy traduit avec raison : *un* officier). Se peut-il que M. Cl.-G. ne connaisse ni le dictionnaire hébreu de Kohut, ni le dictionnaire anglais de Jastrow, ni le dictionnaire allemand de Dalman, ni surtout les *Etymologische Studien* de Perles (p. 103) et les *Lehnwörter* de M. Krauss (II, 5 *a*), où cette étymologie est donnée avec toutes les références nécessaires et sans recours à d'inutiles corrections ? 2° כלונס, χελωνίς ; 3° אפטונירת, ἀποτίνω (le mot hébreu est à rattacher au verbe grec par l'intermédiaire d'une forme de substantif créée arbitrairement). — § 20. Papyrus et ostraca araméens juifs. 1. Papyrus Sachau. 2. Ostraca Lidzbarski (Ephem., II, 228, etc.). 3. Papyrus et ostraca Cowley (la colonie d'Assouan n'était pas militaire ; אגר est une voûte ; rapports des papyrus F. et G., etc.). — § 21. Fiches et notules. Le Pèlerin de Bordeaux n'est pas un juif converti, mais avait peut-être pour guide un juif.

Revue biblique internationale (Paris-Rome, trimestriel). = = Nouvelle série, 4e année. N° 1, janvier 1907. = = Communications de la Commission pontificale pour les études bibliques (analyse d'un travail couronné sur les rapports de la Vulgate de Sira avec le texte hébreu). — A. Van Hoonacker : Notes d'exégèse sur quelques passages difficiles d'Osée (*fin* avril). — H. Coppieters : Le décret des Apôtres, Act., XV, 28-29 (*fin* avril ; la rédaction orientale du décret en est la forme authentique ; elle renfermait primitivement quatre prohibitions mosaïques). — P. Dhorme : Le séjour des morts chez les Babyloniens et chez les Hébreux (les textes bibliques sont trop sollicités par le P. D. : ils ne contiennent souvent que des réminiscences littéraires). — Mélanges, M. J. Lagrange : Le livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières (analyse des idées eschatologiques dans la Sapience ; elles sont surtout individuelles, morales, religieuses). — M. Abel : Notes d'archéologie chrétienne sur le Sinaï (le monastère et l'église). — R. Savignac : Chronique (fouilles à Jérusalem, à Megiddo). = = N° 2, avril 1907.

= = P. Dhorme : I Samuel, XIII (le v. 1 est une addition postérieure, le v. 2 termine le récit du chap. XI, qui appartient à E., la narration du chap. XIII, qui appartient à J., s'explique alors). — Mélanges. M. J. Lagrange : Les papyrus araméens d'Eléphantine. — P. Dhorme : L'arbre de vérité et l'arbre de vie (parallèles assyriens). — N° 3, juillet 1907. = = Mélanges. M. J. Lagrange : Encore le nom de Iahve (יהוה est l'indicatif, יהו le jussif du verbe הוה ; parallèles babyloniens). — P. Dhorme : Le cantique d'Anne, I Sam., II, 1-10 (psaume, composé vers l'époque de Jean Hyrcan). — M. R. Savignac : Monuments funéraires de la péninsule sinaïtique. — Chronique. H. Vincent : Ossuaires juifs (deux exhumés d'un grand hypogée à *er-Râm*, l'un provenant d'une tombe au Mont des Oliviers ; épigraphes : *Miriam, Yehohanan* ; *Juda bar Todos*). = = N° 4, octobre 1907. = = H. Vincent La description du Temple de Salomon, notes exégétiques sur I Rois, v. (étude du texte, sans beaucoup de résultats neufs). — M. J. Lagrange : Le décret « Lamentabili sane exitu » et la critique historique (le décret ne porte pas la moindre atteinte à la « juste » liberté de la critique). — Mélanges. H. Pognon : Lettre au P. Lagrange (sur l'inscription de Zakir). — A. Mallon : Un ms. du psautier copte-bohairique.

Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne (Paris, Leroux, Geuthner, trimestriel ; sauf indication contraire, les articles sont de M. J. Halévy). = = 15e année, 1907. Janvier. = = Recherches bibliques. Le Livre de Habacuc (*fin* ; examen du livre de Duhm ; conclusion : « la thèse alexandrine ne tient pas debout »). — Antinomies d'histoire religieuse. Le livre récent de M. Stade (*fin* ; critique détaillée de Stade, *Biblische Theologie des A. T.*). — Khawarnak et Sinimmâr (la légende arabe de S., architecte du château de K., empruntée au récit de Macrobe sur l'introduction par le roi Senemur du dieu solaire égyptien à Héliopolis de Syrie ; rapprochement avec le talmudique כורנקא). — Supplément. La guerre de Sarsa Dengel contre les Falachas, trad. française (*suite* avril). = = Avril. = = Recherches bibliques. Le Livre d'Obadia. = = Juillet. = = Recherches bibliques. Le prophète Aggée (Haggaï). — Notes bibliques (la transcription grecque de la Bible qui figurait dans la deuxième colonne des Hexaples était usitée chez les Juifs hellénisés ; les noms Horeb et Sinaï désignent la même montagne située au S.-O. de l'Idumée ; le premier a été emprunté aux Madianites avant Moïse, le second reflète la tradition du buisson ardent, qui existait dans le premiers temps des Juges ; critiques de travaux de P. Haupt sur le Ps. LXVIII, les racines sémitiques Kr, Kr, Khr, le nom assyrien du cachalot, à propos de la baleine de Jonas). = = Septembre (*sic*). = = Recherches bibliques. Le prophète Zacharie (*à suivre*). — J. Barth : Bemerkungen zu den aramäischen Papyri von Assuan (le cas où la femme répudie son mari, dans le papyrus G, est le cas de la מורדה dans M. *Ketoub*, V, 7 | רשא intenter une plainte, בשם à cause de, הו celui-là, נקף est l'arabe أَنْقَفَ).

Rivista israelitica (Florence, bimestriel) = = 4e année, 1907. N° 1, janvier-février. = = H. P. Chajes : Note esegetiche a Giobbe (ch. XXIV, XXVI) ; — L. Luzzato : Postille linguistiche. — A. Freimann : Maurizio Steinschneider (nécrologie). — U. Cassuto : Una lettera inedita di S. D. Luzzato (datée de 1829 et adressée à Abram Salom, explique quelques mots bibliques). — Bibliografia (L'incendie de Rome en l'an 64, de R. Ottolenghi, par H. P. Chajes). — H. P. Ch. : Rivista delle Riviste (Apollon Smintheus, le dieu de la peste, II Rois, XIX, 35, et I S., VI, 4 [sur ce dernier passage et la leçon des LXX, v. *Revue*, LIV, 56 et 269 ; sur le fond v., pour le point de vue totémistique, S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, 52, 60, et les références *ibid.*, une note de L. Guidi, dans la *Revue biblique*, XI [1902], 398]). = = N° 2, mars-avril. = = S. H. Margulies : La solidarietà israelitica e i Falascia (sermon). — H. P. Chajes : Alcune note sul discorso della montagna (parallèles talmudiques). — H. P. Chajes : Papiri aramco-giudaici del v. sec. a. l'E. V. — A. Lewinsky : Sulla storia degli Ebrei in Italia durante il secolo XVIII (*suite* n° 4). — A. Lewinsky : Aggiunta alle notizie estratte delle *Forschungen zur Geschichte von Florenz* di Roberto Davidsohn. — A. Freimann : Adolfo Neubauer (nécrologie). — H. P. Ch. : Rivista delle Riviste (notes sur Amos). = = N° 3, mai-juin. = = S. H. Margulies : קידושין על תנאי (lettre à M. le Gr.-Rabbin J. Lehmann). — J. Faïtlovitch : Les Falachas d'après les explorateurs (« notes apologétiques ! »). — A. Sorani : Une publicazione recente sul Sinedrio Napoleonico (lettres du rabbin J. J. Carmi). — Bibliografia (Azaria Piccio, de Apfelbaum, par H. P. Chajes ; cf. p. 167). — H. P. Ch. : Rivista delle Riviste (inscriptions hébraïques de Bêt-Schean et de Nicanor ; le nom de Siméon Képha dans Matth., XVI, 18, contient un jeu de mots avec le verbe כפא contraindre ; l'animal אדני השדה dans Kil., VIII, 5 ; Ps., 23 ; une épitaphe hébraïque de 1545). = = N° 4, juillet-août. = = S. H. Margulies : Note liturgiche (composition, sources et signification de la prière « Barouch schéamar »). — H. P. Chajes : Note Vangeliche (Matthieu, I). — H. P. Chajes : Addà b. Ahabà e Rabbi (sur les dernières paroles du patriarche, qui serait Juda II, dans b. *Kidd.*, 72 *a*, en bas : אדא בר אהבה יש בה היום יושב בחיקו של אברהם, éclairé par Luc, XVI, 29, où Lazare est porté par les anges dans le sein d'Abraham ; cf. la note additionnelle p. 166 et plus loin : le même rapprochement a été fait par M. Israël Lévi, *Revue*, LIV, 138, n. 1). — H. P. Chajes : Rab Huna e Samuel (dans b. *Guittin*, 5 *a*, *Houll.*, 13 *a*, j. *B. b.*, 16 *b*, Samuel ne fait pas de question à R. Houna, mais lui demande l'opinion de Rab ; donc inutile d'admettre un second R. Houna). — R. Ottolenghi : Antichissime civiltà (*suite* n° 6). — U. Cassuto : Un rabbino fiorentino del secolo XV (*suite et fin* n° 6). — H. P. Ch. : Rivista delle Riviste (Aggée ; Ps. 68 ; le מהר dans le papyrus G. d'Assouan [M. Ch. n'a-t-il pas lu l'article de M. I. Lévi dans la *Revue*?] ; l'origine épiraïmite ? de la colonie d'Assouan ; les inscriptions du cimetière juif d'Alexandrie). = = N° 5, septembre-octobre. = = H. P. Chajes : Una raccolta ms. di

« Dinim » (contient : 1° les *Piskê Halachot* imprimées en 1537 sous le nom de Menahem Recanati : 2° un recueil de *dinim* inédits rédigés par un Italien). — W. Bacher : Le parole del patriarca morente su Adda b. Ahaba (réponse à Chajes; il s'agit de Juda I et l'allusion se rapporte à la circoncision de A. b. A.). — H. P. Chajes : Ancora le ultime parole del patriarca morente (réplique). — H. P. Chajes : L'origine delle colonie israelitiche di Syene ed Elefantina (ce seraient les soldats qui, d'après le Ps.-Aristée, ont été envoyés contre les Ethiopiens par Psammétique et qui ont laissé les inscriptions sémitiques d'Abou-Simbel). — I. Elbogen : Intorno al Seder 'Aboda del Mahzor di rito italiano (Ms. Bodl. Heb. f. 21). — S.-H. Margulies : Note liturgiche. יוצר, I (sur la leçon וטובו מחדש). — H. P. Chajes : Rivista delle Riviste (inscription latine se rapportant aux Juifs d'Ostie). = = N° 6, novembre-décembre 1907. = = H. P. Chajes : Note vangeliche, Matteo II (parallélisme de l'histoire de Jésus avec celle de Moïse). — H. P. Chajes : Varia. I. Inni sacri in Giobbe. II. La lettera dei fratelli a Rabba (b. *Ketoub.*, 111 *a* : c'est R. bar bar Hanna). — C. Rocca : Il blocco dei Francesi al Ghetto di Roma (en 1849, réimprime une relation de Leone Carpi). — Bibliografia : R. Ottolenghi, *Il Cristianesimo è un Buddismo rinnovato?* par H. L. Chajes. — Rivista delle Riviste (הקדם, n° 2, par H. P. Chajes).

Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins (Leipzig). = = T. XXIX, 1906. N° 1. = = R. Röhricht : Die Jerusalemfahrt des Kanonikus Ulrich Brunner vom Haugstift in Würzburg, 1470 (édition du texte). — E. Zickermann : Chirbet el-jehûd (Bettîr) (description de cette localité, qui est probablement identique avec la ville de Bar-Cochba et qui en tout cas était jadis une forteresse). — K. Eckardt : Das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux (333). = = N° 2. = = P. Thomson : Untersuchungen zur älteren Palästinaliteratur. 1. Ptolemaeus. 2. Die Notitia dignitatum (nouvelles identifications). 3. S. Isicius (un saint de ce nom cité dans l'Itinéraire de Antoninus Placentinus ne serait autre qu'Isate, le fils de la reine Hélène d'Adiabène). 4. Das Onomasticon des Eusebius. — G. Hölscher : Bemerkungen zur Topographie Palästinas. 1. Die Feldzüge des Makkabäers Judas (I Makk., V) (identifications très intéressantes). — F. Fenner : Die Ortslage von Bethanien. — C. Mommert : Das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux (l'auteur, qui s'intéresse surtout aux monuments non chrétiens, serait un Juif converti; identifications). — E. Nestle : Der Teich Betsaida beim Pilger von Bordeaux. — D. Dalman : Das phönizische Grab und der Messiasthron bei Meron (ce dernier est un rocher où les Juifs croient que le Messie s'asseoira d'abord). — Das Löwenbild an der Felsenburg des Wâdi el hamân. — Das Stierbild und andere Skulpturen von Er-rummân. = = T. XXX, 1907. N°s 1-2. = = H. Clauss : Die Städte der El-Amarnabriefe und die Bibel (classification alphabétique et identification avec les noms de la Bible, des auteurs gréco-romains et les noms actuels). — G. D. Sandel : Am Toten Meere (récit de voyage). — M. Blanckenhorn : Nachtrag zum

Kapitel : Erdbeben in Palästina (Vgl. ZDPV, XXVIII S. 206 ff.). — E. Nestle : Der arabische Name des Sina (*ràs es-safsâfa*, tête du saule). == Nos 3-4. == E. von Mülinen : Beiträge zur Kenntnis des Karmels (*à suivre* ; géographie, les habitants, la civilisation). — E. Nestle : Gebratener Fisch und Honigseim. Eine Anfrage (Luc, XXIV, 42). — Auf der Suche nach Salim. — C. Mommert : Der Teich Betsaida beim Pilger von Bordeaux (contre Nestle). — P. Thomsen : Nochmals S. Isicius (se range à l'avis de G. Mercati, dans la *R. B.*, 1907, 79-80, qui voit dans ce saint le moine Hésychius du ve siècle).

Zeitschrift für die alttestestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). == 27e année, 1907. No 1. == A. v. Gall : Bernhard Stade, ein Nachruf (avec le portrait de S. et la liste de ses ouvrages). — N. Messel : Die Komposition von Lev. 16 (se compose de deux morceaux : 1° v. 3 *b*, 5-10 ; 2° v. 2, 3 *a*, 4, 11 (12 *b*), 14-16 *a*, 17-28 ; le reste constitue des additions). — A. Noordtzij : 2 Samuel, 8, 3-6 (événement distinct de x, 15-19). — A. von Gall : Hyksos (signifie : chef de nomades). — F. Dijkema : Zu Psalm 45 (épithalame, comme ceux du Cantique des Cantiques, appliqué plus tard allégoriquement à la communauté). — A. Marmorstein : Midrasch der vollen und defektiven Schreibung (3 nouveaux fragments). — Eb. Nestle : Alttestamentliches aus den griechischen Synaxarien. — M. Th. Houtsma : Textkritisches Is., VI, 5, lire : נטמיתי ; *ib.*, XXXI, 5, l. : כצפר מרחפת ; Lam., IV, 14, l. : עורמים p. עורים ; Ps., XXXII, 4, l. : בחרף ובקיץ ; Néh., II, 13, l. : אשריה מפרצים [murs] ; *ib.*, X, 30, l. : במארה p. ארוריהם ; משחית est la partie de l'armée qui exécutait les travaux de destruction). — Ed. König : Bezeichnet der Nabî in Jes. 3, 2 usw. den « Sachwalter » ? (comme le soutient Winckler : non). — H. L. Strack : Die Zahl der Buchstaben im hebräischen Alten Testament (le nombre 792077 est trop petit ; cf. Blau, dans *Z. f. H. B.*, XI, 1907, n° 2). — J. B. Selbst : Zu den NΩE Münzen von Apamea. — Ch. Bruston : Jérémie fut-il prophète pour les nations ? (dans Jér., I, 5, lire גֹּאִים !). — K. Kramer : Der Begriff צדקה bei Tritojesaia (sens un peu plus large que dans Deutéro-Isaïe). — C. H. Cornill : Die literarhistorische Methode und Jeremia Kap. I (toujours à propos de Jér., I, 5 ; réponse à Stade, *Z. A. W.*, 1906, 97-123). — Eb. Nestle : Miscellen (Moses-Moyses : Gen., XIV, 11 [dans LXX] ; Epiphanius über den Unterschied von Hebräisch und Syrisch ; Seit wann trägt man Ohrringe ? (légende arabe d'après *Jew. Encycl.*, XI, 58) : Esra-Maleachi ; Ps. 73, 25 [בארץ dans les versions] ; Ps. 98, 2 [dans LXX] ; I. Macc., I, 24 ; Zum Schreiben der Thora ; Zur Kapitel- und Vers-Einteilung des Alten Testaments [diffère avec les éditions] ; Zu den Akrosticha in der Bibel : Zu den hebräischen Finalbuchstaben [leur terme mnémonique] ; Diakritische Zeichen in vormassoretischer Zeit ; Vom Maqqef [divergences des éd.] ; Mil'èl und Milra [parce que les Syriens écrivaient autrefois de haut en bas ?] ; Zu Mandelkern). == No 2. == H. Spoer : Versuch einer Erklärung von Psalm 18 (se compose de deux psaumes, l'un moral : 1-7 et 17-29, 31 ; l'autre guerrier

et s'appliquant à Jean Hyrcan : 30, 32-51 ; 8-13, 15-16 est une théophanie intercalée). — W. Caspari : Über semasiologische Untersuchungen am hebräischen Wörterbuche (esquisse d'une sémantique appliquée à l'hébreu). — Max L. Margolis : Studien im griechischen Alten Testament (excellents matériaux pour la grammaire, la méthode de traduction et l'original hébreu des LXX). — R. Smend : Nachträgliches zur Textüberlieferung des syrischen Sirach. — Max L. Margolis : Zu Seite 142 des vorigen Jahrgangs (sur Sira). — Ed. König, W. Bacher, S. Krauss, A. Marmorstein : Zu den hebräischen Finalbuchstaben (réponse à Nestle). — Miscellen. W. Bacher : Diakritische Zeichen in vormassoretischer Zeit ; Milel und Milra (réponses à Nestle). — S. Krauss : קבה = fornicatio ; Die Thora-Abschrift des Königs ; Der hebräische Name der Oelkelter [βάδον dans Epiphane = בד ; גת vient de la racine נגשׁ] ; Der gazäische und askalonische Weinkrug (σαφιθά dans Epiphane = צפחה ou צפיתא) ; Pherec = gubernaculum (dans S. Jérôme sur Nahum, III, 1 : פרק est l'école souveraine !) — Eb. Nestle : Fünf Bücher Salomos (des auteurs anciens et modernes réunissent comme tels les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, la Sapience et l'Ecclésiastique) ; Von der vorlutherischen deutschen Bibel (éditée en ce moment par W. Kurrelmeyer) ; Nicht nachgewiesene Bibelcitate ; Irenäus über die hebräischen Gottesnamen ; Irenäus über die hebräische Schrift. — Depuis la mort de Stade, Karl Marti, le professeur de Berne, a pris la direction de la *Z. A. W.* A partir de 1908, celle-ci est devenue trimestrielle ; le format a été agrandi et le prix d'abonnement élevé de 10 à 12 marks.

Zeitschrift für hebräische Bibliographie (Francfort, bimestriel). = = 11e année, 1907. N° 1, janvier-février. = = Bibliographie. L. Blau, *Leo Modena*, par Porges. — N. Porges : Die hebräischen Handschriften der Leipziger Universitäts-Bibliothek (*suite* nos 2, 3). — W. Bacher : Der Talmud Jeruschalmi zu Chullin und Bechoroth (renseignements qu'on pourrait en tirer pour l'histoire des rabbins, s'il n'était suspect). — A. Freimann : Die Druckereien in Konstantinopel und Salonichi bis zum Jahre 1548, mit Ausschluss der Soncinaten-Drucke (*fin* n° 2). = = N° 2, mars-avril. = = Bibliographie. P. Finfer, *Massoret ha-Tenach*, par L. Blau ; Mendels, *De joodsche gemeende te Groningen*, par S. S. — A. Marx : Miscelle, Siddur Spagniola Venedig. = = N° 3, mai-juin. = = Bibliographie. *Aramaic Papyri discovered at Assuan*, par S. Poznanski (important). — A. Freimann : Deutsche Abschreiber und Punktatoren des Mittelalters (M. F. demande qu'on complète sa liste. Commençons. Le manuscrit du Mordechaï appartenant à la Bibliothèque de l'Ecole rabbinique de France a été écrit par Elhanan b. Yomtob en 1404 ; autre addition par F. Perles, à la fin du n° 5). = = N° 4, juillet-août. = = Bibliographie. Gottheil : *An eleventh-century Document concerning a Cairo Synagogue*, par S. Poznanski. — A. Freimann. Der Judenmeister Meiher von Erfurt wird vom Frankfurter Rat auf Verwendung des Königs Wenzel aus dem Gefängnis entlassen und schwört Urfehde, in

die auch Frkftr. Juden inbegriffen (document original en langue allemande et en écriture hébraïque, daté de 1392, important pour l'histoire du judéo-allemand). — A. Marx : Italienische Statuten, Zu den Steuerordnungen in Mantua; Statuten von Wohltätigkeitsgesellschaften in Mantua; Heiratsgesellschaft der Levantiner in Venedig (addition de S. Krauss dans le n° 5). — A. Berliner: Aus dem Briefwechsel christlicher Professoren mit einem jüdischen Gelehrten (lettre de F. Delitzsch à Heimann Michael). — A. Marx : Bibliographische Miszellen (relation espagnole sur le tremblement de terre de Livourne en 1742; Ascher ben Jehiel, ארחות חיים, Fano, 1503; Pentateuque, in-32°, s. l. n. d.; ספר הגורלות, Ferrare, 1556; סדר תפלות, Dyhernfurth, 1692; תפלה, Mantoue, 1701; רעשים ורעמים, Constantinople, 1716). — L. Ginzberg : Notizen und Bemerkungen (Einige Bemerkungen zu Ben Siras Alphabeth [cf. I. Lévi, *Revue*, LIII, 62 et s.; Schwab. *ibid.*, LIV, 107 et s.; Poznanski, *ibid*, 279-280]. Notizen zu Neubauer-Cowley « Catalogue » [de la Bodléienne, t. II]). == N° 5, septembre-octobre. == Bibliographie : *Hakedem*, I, 1, par H. P. Chajes; G. Kantorovsky, *Ein anonymer hebräischer Commentar zu den Proverbien*, par S. Poznanski; A. Dietz, *Stammbuch der Frankfurter Juden*, par Löwenstein [cf. p. 191-192]; Kroner, 2 traités médicaux de Maïmonide, par Goldziher. — A. Freimann : Elieser ben Isak und seine Drucke in Lublin, Konstantinopel und Safed. — A. Marmorstein : Die Superkommentare zu Raschis Pentateuchkommentar (*suite* n° 6; M. recommence la liste des supercommentaires de Raschi; lire Joseph Kara au lieu de J. Karo. Le Hazkouni n'est pas un supercommentaire de Raschi; les Tossafot sur le Pentateuque sont insuffisamment caractérisées; sur le commentaire du Rosch v. *Revue*, LI, 59-86, et LIV, 64-101; p. 191, l. 7, sur Elia Blin, non Balin, rectifier d'après *Z. G.*, 107, et *Or ha-Chajjim*, 171). — Porges : Der Talmud Jeruschalmi zu Chullin und Bechoroth (certainement un faux; comme le prouve la présence du mot מומר, qui remplace dans les éditions censurées du Talmud משומד). = = N° 6, novembre-décembre. = = H. Gross : Ein anonymer handschriftlicher Kommentar zum Machsor (provenant des bords du Rhin; quelques *leazim* : n° 1 מלאנט n'est pas « malade », mais « malant », voir Brandin, dans *Revue*, XLIII [1901], 80, et Preuss dans *Festschrift Berliner*, 296-8; n° 7 קרנפא n'est pas « accroupi », mais « cranpe »; n° 8 ארוולוט est « arvolt » [archivolte]; n° 9, lire טראצאש. M. G. cherche pourquoi l'auteur emploie des mots français; mais on parlait français dans le pays rhénan; p. 175, דנטא est plutôt זנטא [Xanten] que דיצא [Deutz]; p. 175-176, le traité sur la « Ketouba » de R. Eliézer b. Yoël ha-Lévi a été édité par A. Sulzbach dans le *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft*, III [1905]; p. 177, la comparaison avec l'arabe רצד, donnée au nom de Moïse ha-Darschan, est empruntée à Raschi, voir Eppenstein, dans *Revue*, XLVII, 48, n. 3; p. 178, sur Kalonymos b. Sabbataï [non Schabbai] il faut renvoyer au moins à Vogelstein u. Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, I, 255 et s.; p. 179, pourquoi Baruch de Worms ne

pourrait-il pas être identique avec B. de Ratisbonne? p. 181, R. Salomon b. Simson ne fut pas le maître de Raschi). — Manuscrits hébreux de l'Oratoire, à la Bibliothèque Nationale de Paris, notices inédites par S. Munk (éditées par M. Schwab, d'après le ms. hébr. 1298 de la B. N. *(à suivre)*.

4. *Notes et extraits.*

1. — M. Salomon Reinach publie ses œuvres (la liste en a paru dans une brochure intitulée : *Bibliographie de S. R., 1874-1906;* Angers, imprimerie A. Burdin, 1907) sous le titre de *Cultes, Mythes et Religions.* Ce titre rappelle les *Myth. ritual and religion* de Lang. L'interversion est voulue et doit manifester, si nous l'entendons bien, la pensée de M. Reinach : à l'origine, des rites (tabous, etc.), interprétés par une exégèse artificielle pour devenir des mythes, lesquels alimentent ensuite les religions. Le premier volume des *Cultes, Mythes et Religions* a été annoncé dans la *Revue* (L, 283). Parmi les trente-cinq mémoires qui forment le t. II (Paris, Leroux, 1906; in-8° de XVIII + 467 p.), nous relevons ceux qui se rapportent aux études juives : 1° *Les interdictions alimentaires et la loi mosaïque.* Cette note a paru dans la *Revue*, XLI, 144-147; elle est suivie ici d'une lettre de l'auteur à un correspondant des *Archives israélites.* 2° *L'orphisme dans la IVe Églogue de Virgile.* Après avoir exposé la thèse de M. Cartault et celle de M. Sabatier (cf. *Revue*, XXXII, 293), M. R. conclut que la fameuse églogue dérive de l'apocalypse judéo-alexandrine et de l'orphisme hellénique. Cette question a été reprise tout récemment en Angleterre (v. les articles de W. M. Ramsay dans l'*Expositor* de juin et août 1907). 3° *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, analyse du livre de l'abbé Loisy. 4° *Le serpent et la femme :* l'inepte rédacteur de la Genèse a utilisé un texte archaïque qui expliquait le flux menstruel par la morsure d'un serpent et, comme il n'a pas compris sa source, il a imaginé la blessure au talon. 5° *L'Inquisition et les Juifs*, conférence à la Société des Études Juives (*Revue*, XL, Actes). 6° *L'émancipation intérieure du judaïsme*, articles parus dans l'*Univers israélite*, fin 1900. 7° *Le verset 17 du Psaume* XXII serait l'origine de la crucifixion de Jésus; nous avons fait des réserves à ce sujet, *Revue*, LI, 215. 8° *Le sabbat hébraïque*, d'après Jastrow (la question a été reprise dernièrement par Hehn) ; le sabbat était primitivement un jour néfaste. M. R. observe que « les Grecs et les Romains ont cru que le sabbat hébraïque était essentiellement un jour triste » : qu'est-ce que cela prouve ? — D'autres travaux intéressent les hébraïsants par endroits. Les tabous chez les Juifs (mieux : Hébreux) : le nazir, prescriptions sabbatiques, contact d'un cadavre, impureté de l'accouchée, animaux impurs (p. 32-33). Les passages sur les renards, Cantiq., II, 15, et Juges, XV, 4, sont des allusions à un rite agraire (115-116). Une formule orphique contient ces mots : « D'homme tu es devenu dieu, chevreau tu es tombé

dans le lait ». M. R. a été tenté un moment de rapprocher ces mots énigmatiques de la défense de cuire le chevreau dans le lait de sa mère (p. 133). M. Frazer a tenté récemment une explication de l'interdiction biblique. Il y avait à Ancyre en Phrygie une ancienne légende du déluge, quoique les monnaies de cette ville au type de l'arche soient dues à une influence juive (p. 253-4). L'histoire de l'ânesse de Balaam est un vestige du culte de l'âne (cf. I, 342-346); le reviseur a omis par distraction de la faire disparaître (p. 254, n.). Signalons enfin le curieux mémoire sur *La date de l'Apocalypse et la mévente des vins sous l'Empire;* l'oracle du troisième sceau (Apoc., vi, 6) ferait allusion à des faits économiques contemporains (entre 90 et 93). — Mais le livre est à lire d'un bout à l'autre. D'abord parce que M. R. provoque parfois les interprétations qu'il ne donne pas. Ainsi l'étude *Le Mariage avec la Mer* (les coups de verge donnés à l'Hellespont sur l'ordre de Xerxès sont un rite magique) a suggéré à un autre savant le rapprochement avec la verge de Moïse frappant les eaux en Égypte (Terzaghi, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, XI [1907], 145-150). Ensuite, parce que tous les travaux de M. R. se tiennent comme les pièces d'un système et qu'il les façonne et les ajuste avec un talent incomparable. On est souvent séduit par l'art et entraîné par l'éloquence; car ce savant, qui est un artiste, est aussi un apôtre à sa manière, comme en témoignent la profession de foi qui clôt l'Introduction et la leçon sur *la Marche de l'Humanité* qui ouvre le volume. Mais l'on se prend à répéter avec le Grec : « Quand même tu me persuaderais, tu ne me persuaderais pas. »

Le tome III a paru, en même temps qu'une 2e édition du tome I, à la fin de 1908. Nous en rendrons compte dans le prochain Bulletin.

2. — J. G. Frazer, l'anthropologue connu, a contribué aux Mélanges E. B. Tylor (*Anthropological Essays presented to Edward Burnett Tylor*, Oxford, 1907) par une étude de 73 pages intitulée *Folk-Lore in the Old Testament*. Table des matières : La marque de Caïn ; chênes et térébinthes sacrés ; l'alliance sur le monceau de pierres (entre Jacob et Laban); Jacob au gué du Jabbock ; le faisceau de vie ; ne pas cuire le chevreau dans le lait de sa mère; les gardes du sérail; le péché du dénombrement.

3. — La grande publication *Die Kultur der Gegenwart* (Berlin et Leipzig, Teubner, 1906) contient deux études substantielles dues à deux oracles de la critique : Wellhausen, *Israelitische und jüdische Religion* (I, iv ; p. 1-40) et H. Gunkel, *Die israelitische Literatur* (I, vii ; p. 51-102). Dans cette collection monumentale, qui a la prétention de résumer le mouvement scientifique et philosophique de notre temps, et où le babisme et d'autres religions exotiques sont représentées, aucune place n'est faite au judaïsme, et la religion biblique ne trouve grâce que comme préface du christianisme.

4. — Un article passablement aventureux de F. Schwally sur « les récits bibliques de la création » a paru dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*,

IX (1906), 159-175. Le point le plus intéressant de sa démonstration est le caractère composite de Gen., I, 1-II, 3. — Dans le t. X (1907), 314-318, M. J. Boehmer a présenté quelques objections de détail. — Dans la même revue, X, 345-367, Hugo Gressmann étudie un sujet connexe, les « vestiges mythiques dans le récit du paradis » : géographie de l'Eden, représentation du paradis, péché originel, Ève et le serpent, physionomie d'Adam. L'auteur conclut ainsi : « Le récit du paradis nous est parvenu sous une forme tardive et obscurcie ; ses éléments hétérogènes recouvrent quelques traits mythiques. Il a passé de la Mésopotamie aux Phéniciens (avant 1300), puis aux Cananéens, enfin aux Israélites. »

5. — Girol (Noël), *Légendes coptes* (Paris, Geuthner, 1907) contient entre autres : Entretien d'Ève et du serpent, le sacrifice d'Abraham.

6. — D'une note de M. Goldziher sur « le fer comme moyen de protection contre les démons » dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, X, (1907), 41-46, nous extrayons ce renseignement : Dans un chapitre de la Tosseftа, extrêmement important pour l'histoire de ces superstitions, on défend « l'usage émoréen » (païen) de placer un bâton de fer sous la tête (T. *Sabbat*, VI [VII], 13 ; p. 117, l. 26). C'est peut-être un usage emprunté aux Romains, v. Pline, *Hist. Nat.*, XXXIV, 44. Cf. d'autres exemples dans Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, 159-160.

7. — M. Clermont-Ganneau a fait à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres deux communications sur *La nécropole juive d'Alexandrie*. Le texte en a paru dans les *Comptes Rendus* de l'Académie, nos de mai et de juillet 1907, p. 234-243 et 375-380, et dans le *Recueil d'archéologie orientale*, VIII, § 8. — Le Dr Breccia, directeur du musée gréco-romain d'Alexandrie, a entrepris des fouilles dans une partie de la nécropole antique située à environ 3 kilomètres au N.-E. de la ville, près de la mer, au lieu dit El-Ibrâhimiyé. On y a trouvé trois inscriptions grecques et trois sémitiques : 1° Ἰωάννα Εὐφροσυνη ; le premier nom décèle l'origine juive de la défunte ; 2° Σιμωτέρα Ἡλιοδώρου, Σιδωνία ; le nom de cette Sidonienne est nouveau dans l'onomastique hellénistique ; 3° de la troisième on reconnaît le mot Ψύλλας, dont M. Cl.-G. est tenté de rapprocher פרינש, « puce » ou « puceron » ; 4° trois lignes tracées en rouge dans un encadrement de même couleur ; écriture araméenne : יעקביה בר אלירעיני. Le premier nom est apparenté au nom biblique יעקוב et aux noms post-bibliques יעקביא (M. Cl.-G. songe au rabbin Akabia b. Mahalalel) et יעקבא. Le nom du père est porté par plusieurs personnages bibliques (et encore, ajouterons-nous, par un grand-prêtre du premier siècle de l'ère vulgaire, *Para*, III, 5 ; *Antiq.*, XIX, VIII, 1. Voir sur ce nom S. Daiches, dans la *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, juin 1908, 279-280). Il est curieux que, dans I Chron., III, 24, on trouve un יעקוב fils de אלירעיני ; 5° la deuxième inscription en caractères araméens forme un texte réparti en deux espèces de colonnes ; le déchiffrement est incertain ; 6° il en est de même de la troisième, qui se compose de deux lignes obscures ; M. Cl.-G. lit :

????? אפלו | בים ר. Ces épitaphes ne sauraient être antérieures à l'an 332 av. J.-C., date de la fondation d'Alexandrie; l'écriture en est semblable à celle des papyrus araméens de l'Égypte (ve siècle). Leur découverte permet de fixer l emplacement de la vieille nécropole juive d'Alexandrie, qui se trouvait dans la nécropole orientale. Le quartier habité par les Juifs était situé au Nord-Est de la ville.

8. — M. Bouché-Leclercq a publié le 4e et dernier volume de son *Histoire des Lagides* (chez Leroux), consacré aux institutions de l'Égypte ptolémaïque. On trouvera dans cette œuvre monumentale plus d'un renseignement sur le judaïsme alexandrin.

9. — Dans les *Philosophische Abhandlungen* dédiées à Max Heinze (Berlin, 1906), un article de Paul Barth sur la théodicée stoïcienne chez Philon (p. 14-34).

10. — Le dernier volume des œuvres de Th. Mommsen, *Gesammelte Schriften*, 3. Bd., Juristische Schriften (Berlin, Weidmann, 1907), contient ses études sur le droit romain dans ses rapports avec les Juifs et les Chrétiens.

11. — Ch. Guignebert, *Manuel d'histoire ancienne du christianisme. Les Origines*. Paris, A. Picard, 1906 (la couverture cartonnée porte 1907); in-8° de 549 p. — Ce livre est un signe des temps. La France est le pays où l'histoire des religions ne figure pas dans l'enseignement officiel de l'histoire et où le grand public n'est instruit sur des questions primordiales que par des ouvrages d'édification niaise ou de polémique passionnée. Il faut saluer comme un grand progrès la création d'une chaire d'histoire du christianisme à la Faculté des Lettres de Paris Le titulaire en est M. Guignebert et c'est, si nous ne nous trompons, ce Manuel qui a contribué à lui ouvrir les portes de la Sorbonne. — Ce livre, s'il répond à un besoin, ne le satisfait pas entièrement. Du moins les deux chapitres consacrés au judaïsme, les seuls dont nous veuillons nous occuper ici, nous ont paru insuffisants. L'auteur connaît assez mal les sources juives : « Les résultats de ce long travail de l'esprit juif sont enfermés dans le Talmud de Jérusalem, qui n'a été composé qu'entre la fin du n^e et le ve siècle après Jésus-Christ, mais qui a été précédé d'un long enseignement oral » (p. 52) ; « les souvenirs antiques qu'ils (les Talmuds) pouvaient contenir sur les chrétiens ont été *épurés* au moyen âge » (p. 20). Une remarque, comme celle de la p. 64 — que les Pharisiens s'appelaient *Perouschim* ou *Peroushim* — est inquiétante. Cette insuffisance de documentation explique plus d'une erreur : La résistance contre l'hellénisation « fut dirigée par la classe sacerdotale » (p. 53); Jonathan Machabée (il n'est pas certain que M. signifie le « Marteau ») est « le premier Asmonéen à la fois roi et grand prêtre » (*ib.*, n. 1) ; les synagogues de Palestine sont dirigées par l'*archisynagogos* (p. 58, cf. p. 91) et le *hazzan* y « veille à ce que le texte de la Bible soit correctement lu ». « Chaque soir, les fidèles se réunissent dans la salle

commune » (*ib.*) ; « c'est particulièrement sur les Prophètes et les Hagiographes que porte la Haggada » (p. 70 ; l'auteur voulait dire sans doute que la Halacha porte particulièrement sur le Pentateuque). Jérusalem fut remplacée par Tibériade (p. 93) ; Philon fut *ethnarque* (p. 101) ; « le calendrier juif place le 15 du Nizan un vendredi en l'année 30 » (p. 244). Dans les références bibliographiques, il faut lire p. VII et p. 50, n. : *Cheyne* au lieu de *Chayne* ; p. 56, n. 1 : A. Darmesteter. — Plus graves que ces inexactitudes, dont il est inutile de prolonger l'énumération, sont les appréciations contestables. M. G. rétrécit l'horizon des Juifs quand il dit que, depuis l'exil de Babylone, leur activité se renfermait dans la vie religieuse, et surtout il juge mal leur religion, approfondissement et enrichissement de la religion biblique, en la taxant de légalisme étouffant et desséchant (p. 479 et *passim*), sans voir qu'il enlève toute explication à ce qu'il appelle lui-même l'exaltation des Juifs d'alors. « Le sacerdoce officiel juif rêvait la complète immobilité religieuse dans une doctrine et une pratique figées... Toute l'invention religieuse d'Israël se réduisait à un travail d'exégèse et de dévotion, travail minutieux, subtil et pédant » (p. 55-56). Les Pharisiens « sont des bigots et des pédants et l'esprit de la Loi se perd avec eux ; ils le remplacent par un formalisme hypocrite et tout à fait desséchant » (p. 64) ; leur judaïsme est « étroit, hargneux et jaloux » (p. 109). La science rabbinique « se confine dans la réglementation et l'explication des pratiques, et recueille avec une complaisance singulière quantité de bourdes (*sic*), issues de mauvaises lectures, ou de ridicules confusions, et elle fait état d'apocryphes sans valeur » (p. 70). Un savant « laïque » devrait-il écrire ainsi ? M. G. aurait mieux fait d'exposer, d'après les textes originaux, les idées théologiques et morales de ces rabbins absurdes et ridicules. A l'en croire, les trois nouveautés du judaïsme d'alors seraient l'angélologie, l'eschatologie et le messianisme, et il met sur le même plan les sources rabbiniques et les Apocryphes. Pour le judaïsme de la Diaspora (c'est à peine s'il parle de la communauté d'Alexandrie), il est assuré que les Oracles sibyllins représentent une tendance accessoire par rapport à l'esprit philonien (p. 107). Et comment concilier la sévérité de ces jugements avec l'éloge qu'il fait de la synagogue, cette institution « unique dans l'antiquité ; c'est en elle qu'on a vu pour la première fois un culte tout en esprit et en vérité » (p. 58) ? M. G. s'est fait l'écho, sans les contrôler et sans même les accorder entre elles, des sentences de condamnation portées par les théologiens protestants. Geiger écrivait naguère au sujet de l'un de ces derniers, Hausrath : « Les savants qui étudient les origines du christianisme sont tenus de connaître l'état des Juifs de cette époque et d'utiliser dans ce but les sources juives. Mais à ceux qui ne connaissent pas la littérature talmudique, nous sommes en droit de demander de ne pas porter de jugement sur elle ou du moins de se montrer très circonspects dans leurs appréciations, et plus ils sont par ailleurs impartiaux et réservés, plus ils justifient nos critiques » (*Jüd. Zeitschr.*, X, 236-7). Et nous aussi, il nous en coûte d'autant plus de relever

ces défauts que, dans le reste de son ouvrage, M. G. est très mesuré, pour ne pas dire indécis. Peut-être entre-t-il trop complaisamment dans les discussions de textes, où les profanes peuvent difficilement s'orienter, au lieu d'exposer les conclusions les plus probables. Mais d'ailleurs, le livre se lit avec intérêt ; l'auteur est au courant des questions et en résume convenablement l'état actuel, avec modération et sans vouloir toujours prendre parti. Cette réserve est fort louable et nous regrettons que M. G. s'en soit départi là seulement où elle s'imposait à lui le plus impérieusement. Il serait facile de faire disparaître ces taches dans une deuxième édition, en même temps que les taches de la forme ; car si le style ne vise pas à l'élégance (p. II), il manque quelquefois de clarté et même de correction. Convenablement retouché, cet ouvrage est appelé à rendre de grands services.

12. — J. Wellhausen vient d'écrire une analyse de l'Apocalypse (*Analyse der Offenbarung Johannis*, Berlin, 1907). D'après lui, la plupart des sources dont s'est servi le rédacteur sont chrétiennes ; seuls les morceaux suivants peuvent être attribués avec plus ou moins d'assurance à des Juifs : XI, 1-2, XII, 1-17 (peu avant la destruction du temple), le fond des chap. XIII et XVII.

13. — L. Leroy, *Les Synagogues des Juifs* (*Moïse et Élie d'après les traditions arabes*), dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 2e série, t. I (XI), 1906, pp. 149-162 et 371-402. — Sous ce titre, M. Leroy traduit un assez long passage de la « Description topographique et historique de l'Égypte » (*Kitâb el-Hitât*) d'El-Makrizi (1364-1442), où l'auteur décrit les synagogues de l'Égypte et raconte les légendes qui se rattachent à certaines d'entre elles. L'annotation de M. Leroy est tout à fait insuffisante ; même un érudit d'Angers doit étudier les questions dont il parle ou se renseigner auprès d'un spécialiste. Schreiner a déjà examiné le texte de Makrizi dont il a rapproché la description de Sambari (*Z. D. M. G.*, XLV, 295-300; cf. I. Goldziher, dans *J. Q. R.*, XV, 74 et IX, 670 ; Poznanski, dans *Revue*, XLVIII, 159-160 et *Z. f. H. B.*, XII, 111). Les synagogues égyptiennes sont énumérées dans la *Jew Encycl.*, *s. v. Egypt* ; sur celles des Caraïtes, v. aussi Neubauer, *Aus der Petersburger Bibliothek*, p. 42, 48, et *Zwei Briefe Obadjah's aus Bartenuro*, dans *Jahrb. für die Gesch. d. Juden*, III, 206, 210. On trouvera de copieux renseignements dans l'étude de M. R. Gottheil, *An eleventh-century document concerning a Cairo Synagogue*, dans *J. Q. R.*, XIX, 467-539 (il a paru aussi un tirage à part ; cf. la recension de M. Poznanski dans *Z. f. H. B.*, XI, 101-103). Les légendes de Moïse et d'Elie sont un mélange baroque d'éléments empruntés à Josèphe, au Midrasch, au Coran et à la fantaisie. Sur l'identification d'Elie avec Pinhas, v. en dernier lieu Poznanski, Commentaire d'Ibn Bal'am sur les Juges, p. 24, n. ; *Z. f. H. B.*, X, 145 ; Aptowitzer, dans *Monatsschr.*, LI, 245.

14. — M. Abraham Galante étudie dans le *Bulletin de l'Institut Egyptien* (Ve série, t. I, 1907, p. 14-23) la langue espagnole chez les Juifs d'Orient,

ses éléments, ses déformations, l'origine de ceux qui la parlent et ses organes périodiques. M. Nissim de Juda Pardo, de Smyrne, prépare un dictionnaire de l'espagnol juif. Cf. l'article de M. Lamouche signalé par M. Schwab, *Revue*, LVI, 303. — Le même auteur traite, dans le même *Bulletin* (p. 171-180), *de la contribution de la langue arabe à la renaissance de la langue hébraïque*, c'est-à-dire des néologismes de M. Ben-Yehouda ; vues contestables.

15. — A. Esmein, *Le Jugement de Daniel*, dans la *Revue historique du droit français et étranger*, t. XXXI (1907), n° 6, sur l'histoire de Suzanne et son influence juridique au moyen âge.

16. — M. Clifford G. Allen a réédité, dans une thèse de doctorat d'Université, l'*ancienne version espagnole de Kalila et Dimna* (Mâcon, Protat, 1906). Sa brève introduction ne témoigne d'aucune recherche personnelle sur les rapports de cette version avec les versions sémitiques, celles de Jean de Capoue et de Raimond de Béziers. — On est largement dédommagé par la lumineuse notice posthume de Gaston Paris sur le traducteur Raimond de Béziers (XIVe s.), dans le t. XXXIII de l'*Histoire littéraire de la France* (Paris, 1906 ; pp. 191-253). Il compare entre elles les versions hébraïque (de R. Joël), latine (de l'apostat Jean de Capoue) et espagnole, en partie d'après les recherches de J. Derenbourg, puis la traduction de Raimond de Béziers avec ses deux « Vorlagen », l'espagnole et celle de Jean de Capoue, pour l'établissement du texte de laquelle elle serait fort utile. Un renvoi à Steinschneider, *Hebr. Uebers.*, § 535, n'eût pas été hors de saison.

17. — Un poème moral du XIIIe siècle, *Li Regres Nostre Dame*, par Huon le Roi de Cambrai, contient la parabole de « la Femme charitable », variante de la légende de « l'Ange et l'Ermite » étudiée ici-même par M. Israël Lévi (*Revue*, XLVIII, 275 ; cf. B. Heller, *ib.*, LVI, 198). C'est ce que montre M. Arthur Langfors, qui vient de publier l'œuvre d'Huon (Paris, Champion, 1907). M. G. Huet, rendant compte de cette édition dans *Le Moyen Age* (juillet-août 1908, 229), croit qu'on peut affirmer que la version d'Huon le Roi est étroitement apparentée à celle de R. Nissim. « Il est assez naturel, ajoute-t-il, qu'un récit populaire dans le monde juif ait pénétré à plusieurs reprises et sous des formes légèrement différentes dans le monde chrétien. »

18. — M. H. Ch. Lea a achevé sa monumentale Histoire de l'Inquisition, *A History of the Inquisition in Spain* (New-York, Macmillan, 1906-1907 ; 4 vol. gr. in-8°). Entre autres comptes rendus élogieux, signalons celui de M. Reinach, dans la *Revue critique* du 21 octobre 1907, p. 301-307. Beaucoup de passages de cette œuvre capitale et définitive intéressent l'histoire des Juifs espagnols et des marranes ; ils sont bien groupés dans l'étude de M. E.-N. Adler, *J. Q. R.*, XX, 509-571.

19. — Chabot (E. M.), *Les Archives de la Cour des comptes, aides et*

finances de Montpellier. Paris, Alcan, 1907 (Bibliothèque de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, XXII). — Le dépôt d'archives de la Cour des Comptes de Montpellier, constitué en 1690, avait une importance considérable tant par le nombre que par la nature des documents qui y étaient rassemblés. Cependant il avait été mis au pillage par Colbert. Ainsi, des Archives de Carcassonne avaient été distraits « 57 manuscrits hébreux, parchemin et papier, en mauvais état de conservation » (p. XVII). Mais ce n'est pas tout : les documents antérieurs à 1510 ont presque entièrement disparu au moment de la Révolution ; cette partie, très riche, contenait la correspondance échangée entre les rois et les sénéchaux du Languedoc et les actes relatifs à la perception des impôts. De ce fonds, « il ne reste plus aujourd'hui que les épaves recueillies dans le Trésor des Chartes ou dans les collections de Baluze et de Colbert, ainsi que des inventaires et des extraits qui permettent d'en restituer une grande partie, et les fragments copiés et publiés par des érudits du XVIIIe siècle » (p. XXIV). M. Chabot restitue et classe ces fragments dispersés ; il analyse en détail ceux qui ont été conservés et publie les documents inédits les plus intéressants. On retrouvera facilement, grâce à l'*Index*, les pièces qui ont trait aux Juifs : elles datent des années 1287-1292 (tailles levées sur les Juifs), 1293 (Inquisition), 1294-1295 (Juifs emprisonnés), 1322 (Pastoureaux). Les inédites ne nous apportent aucune révélation, mais complètent nos connaissances sur plusieurs points de détail. — Quelques actes de la même région et de la même époque ont été publiés par Alph. Blanc, *Le Livre des comptes de Jacme Olivier, marchand narbonnais au XIVe siècle* (cf. *Revue*, XLI, 298-9).

20. — F. Meyer, *Essai sur l'histoire des Juifs du Hainaut au XIVe siècle*, dans les *Annales de l'Est et du Nord*, 3e année, n° 3, juillet 1907, p. 321-343. — Voici le résumé de cet article, dont il a sans doute paru un tirage à part. Les Juifs de France, chassés en 1306, se réfugièrent dans les pays limitrophes. La première trace officielle qu'on trouve d'eux dans le comté du Hainaut est un édit du 29 juin 1307, qui autorise le Juif Joseph et les siens à s'y établir pour un an. Un second édit du 15 juillet 1308 accorde les mêmes droits pour 3 ans à plusieurs Juifs moyennant redevance. Bientôt leur nombre s'accroît ; à Mons on leur fixe un quartier spécial ; d'autres localités de la contrée ont une rue des Juifs. En 1320, le comte protège les Juifs contre les Pastoureaux. Deux ans plus tard, un ancien Juif, qui avait été baptisé dans sa jeunesse et portait le nom du comte Guillaume, son parrain, fut accusé d'avoir percé dans l'abbaye de Cambron (cf. *Revue*, X, 238) une image de la Vierge, qui s'était mise aussitôt à saigner ; mis à la torture, il ne fit aucun aveu et fut remis en liberté. Mais quatre ans après, un vieux forgeron déclare que la Vierge lui a ordonné dans une vision de combattre le Juif en champ clos. Le Juif ayant été assommé d'un coup de bâton, il fut reconnu coupable et exécuté avec des raffinements de cruauté inouïs. Cette affaire donna lieu à un pèlerinage, à des poèmes et à des tableaux. — En 1337, le fils de Guillaume réglementa à son avènement la

situation des Juifs pour 5 ans ; le recensement qui fut fait à cette occasion porta sur 18 groupes de familles disséminés dans le pays. — En 1369, un riche Juif, nommé Jonathan, qui vivait à Enghien avec sa femme et son fils, fut accusé d'avoir profané des hosties que lui avait procurées un apostat de Bruxelles ; il fut assassiné quinze jours après, sa femme porta alors les hosties à la synagogue de Bruxelles, où les Juifs les insultèrent. Ils furent condamnés à être tenaillés avec des fers rouges et brûlés vifs ensuite. Des tableaux peints pour la cathédrale Sainte-Gudule et des cérémonies jubilaires perpétuèrent le souvenir du miracle. En 1870, un comité ultramontain se forma en Belgique pour organiser de grandes fêtes. Les libéraux protestèrent et la *Revue de Belgique* publia une étude de Dom Liber intitulée : *Le Jubilé d'un faux-miracle* (tirage à part, Bruxelles, 1871) : l'affaire fit du bruit et l'archevêque de Malines interdit la célébration du jubilé (*Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle*, 2e semestre 1870, p. 5 ; il y a un dossier sur cette affaire à l'Alliance). Cet incident était sans doute présent à la mémoire du critique catholique qui, analysant l'article des *Annales du Nord et de l'Est*, ne peut partager « l'indignation de l'auteur contre la barbarie avec laquelle on poursuivait les Juifs pour de « prétendues » profanations d'hosties » (E. Van Coppel, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, t. IX, [1908] p. 624). M. Meyer ne cite ni le mémoire de la *Revue de Belgique*, ni l'ouvrage capital du même auteur : *Le faux-miracle du Saint-Sacrement à Bruxelles* (Bruxelles, 1874), qui reprend la question en détail et contient d'autres indications sur les Juifs de Belgique. Dom Liber y montre que les Juifs furent accusés en 1370 d'avoir volé et non percé des hosties et que c'est au xve siècle qu'on créa le miracle en falsifiant un document et en imaginant une enquête (cf. Depping, *Les Juifs dans le moyen âge*, p. 276, et Chwolson, *Die Blutanklage*, Francfort, 1901, p. 270-272). — Les sources hébraïques n'auraient-elles conservé aucune trace du fait historique ? Carmoly, *Revue Orientale*, I, 172-173, traduit une « élégie hébraïque » qui s'y rapporte ; où se trouve cette seliha, existe-t-elle seulement ? La mention de Bruxelles et du Brabant dans certains Memorbücher (v. Salfeld, *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, à l'Index) ne se rapporte pas à cet épisode (*Jew. Encycl.*, *s. v. Belgium* et *Brussels*), mais aux massacres de la Peste Noire (1349), et il n'y a aucune raison de supposer une confusion. Il reste le témoignage de Joseph ha-Cohen, *Emek ha-Bacha*, p. 54 Letteris (p. 44 Wiener, p. 66 Sée), qui relate une accusation de profanation d'hostie en Flandre ; le contexte nous transporterait au milieu du xiiie siècle, mais il n'y a pas de date (Cf. Gross, *Gallia Judaica*, 484).

Aussitôt après ce drame — nous reprenons le récit de M. Meyer — le duc de Brabant rendit un décret d'expulsion contre les Juifs de ce pays. Un inquisiteur des Juifs fut nommé à Mons. A partir de cette époque jusque vers le xvie siècle, on ne trouve plus de renseignements sur les Juifs.

21. — H. Labrosse, *Biographie de Nicolas de Lyre*, dans les *Études franciscaines*, mai et juin 1907, p. 489-505 et 593-608 (Cf. *Revue*, LIII, 137).

22. — G. Cirot, *Recherches sur les juifs espagnols et portugais à Bordeaux*, dans le *Bulletin hispanique* (Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux et des Universités du Midi), t. VIII (1906), p. 172, 279, 383; t. IX (1907), 41, 263, 386; t. X (1908), 68, 157, 259. Ces études viennent d'être réunies en volume (Bordeaux, Féret, 1909). Nous y reviendrons.

23. — Henry Léon, *Les juifs espagnols de Saint-Esprit. Chansons et prières*, dans le *Bulletin hispanique*, t. IX (1907), 277-285 : « la Paloma » en espagnol ; « les 13 questions pour Pâque », adaptation de la chanson *Ehad mi yodéa*; « Cuatre-Coronas », paraphrase de la prière avant de se coucher; « la fête du 33 » (*Lag-Baomer*); « la bénédiction du repas », cantique en vers français, paraphrase de celui qu'a publié Kayserling, *Revue*, XXII, 124; « El cabrito », trad. française du *Had gadya*.

24. — Dans le 4e volume de ses études sur *Paris sous Napoléon*, volume intitulé : *La Religion* (Paris, Plon, 1907), M. L. de Lanzac de Laborie consacre quelques pages (369-376) aux Juifs. C'est un résumé exact et impartial de la monographie de M. Ph. Sagnac, augmenté de quelques documents tirés des Archives.

25. — L. de Bar, professeur à l'Université de Gœttingue, membre de la Cour permanente d'arbitrage de La Haye, *Observations concernant la preuve de la nationalité et l'expulsion par le gouvernement roumain d'Israélites nés et domiciliés en Roumanie*, dans la *Revue de droit international et de législation comparée* (Bruxelles; à Paris, chez A. Pedone), 2e série, tome IX, 1907, n° 6 (2e fascic.), p. 711 et s. Conclusions : Les puissances signataires du traité de Berlin ont le droit de rappeler à la Roumanie que les juifs indigènes en Roumanie doivent jouir de tous les droits mentionnés dans l'art. XLIV et que, notamment, la Roumanie n'a pas le droit d'expulser tous les Juifs qui n'ont pas obtenu par acte spécial la naturalisation en Roumanie. Enfin, les expulsions d'israélites indigènes par l'administration roumaine sont inadmissibles même eu égard à la loi roumaine seule.

26. — On vient de publier des *Cahiers de jeunesse* et de *Nouveaux Cahiers de jeunesse* d'Ernest Renan (Calman-Lévy, 1906 et 1907, 2 vol.). Ce sont neuf cahiers écrits en 1845-1846, un peu avant et après la sortie du séminaire ; ils contiennent des réflexions philosophiques, historiques, littéraires, scientifiques et même religieuses. Les notes d'exégèse biblique, dispersées dans les deux volumes, mais particulièrement nombreuses au début du premier, présentent surtout un intérêt historique. D'ailleurs, cette publication, qui n'ajoute rien à la gloire littéraire de Renan, a plutôt une valeur documentaire pour sa biographie psychologique; elle contribuera à élucider un problème encore ouvert, le rôle de la question biblique dans la crise religieuse de Renan. En attendant, ces deux volumes ont fourni à M. Moïse Schwab la matière d'une communication au XVe Congrès des Orientalistes à Copenhague, communication intitulée

« Jeunesse de Renan, ses premiers pas dans l'orientalisme » et publiée par l'*Univers Israélite* des 18 et 25 septembre 1908.

27. — Les professeurs de l'École orientale de l'Université de Rome ont commencé la publication d'une revue scientifique trimestrielle : *Rivista degli studi orientali* (20 lires par an pour l'étranger), qui comprend un bulletin bibliographique divisé en quatre sections. La seconde est consacrée aux langues et littératures sémitiques. Nous avons sous les yeux le premier fascicule (tirage à part, p. 227 à 414 ; les livres et les articles y sont analysés avec beaucoup de soin par MM. B. Teloni (littérature assyro-babylonienne), G. Levi della Vida (hébreu et littérature juive), C. A. Nullino (arabe), I. Guidi. Il serait bon de faire le dépouillement avec plus de critique, en insistant sur les travaux importants.

Dans le n° 2 de la *Rivista*, nous notons un article de H. P. Chajes, « Note sulle Mehabberoth di *Immanuele Romano* », et un autre de I. Goldziher, « Arabische Amen-Formeln ».

M. Liber.

Ratner (B.). ספר אהבת ציון וירושלים. **Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerusalemitischen Talmuds nach alten Quellen und handschriftlichen Fragmenten ediert, mit kritischen Noten und Erlauterungen versehn.** Traktat Pesachim. Petrikoff, 1908; in-8° de II + 142 p.[1].

Grâce à la « Zunz-Stiftung » et à la « Gesellschaft zur Förderung der Wiss. des Jud. » de Berlin, l'auteur est assez heureux pour pouvoir publier avec une promptitude relative la suite de l'œuvre considérable qu'il a entreprise. Cette fois, il nous présente les gloses sur Pesahim, soit sur 44 colonnes du texte (27 *a*-37 *d*). En fait de matériaux manuscrits, il a pu, comme il l'indique dans une courte préface, utiliser les variantes du manuscrit du Yerouschalmi de Leyde, réunies par M. Seeligmann d'Amsterdam. On trouvera p. 101 (sur 35 *a*, ligne 1) une observation importante touchant les rapports de ce manuscrit avec l'édition Bomberg. A part cela, ce sont naturellement les différents ouvrages de l'ancienne littérature rabbinique ainsi que les passages parallèles du Talmud de Jérusalem lui-même que M. Ratner utilise, et avec autant de prudence que d'érudition, pour expurger le texte, sans laisser de côté la Mischna.

Comme précédemment, mes remarques porteront principalement sur les gloses de M. Ratner qui ont pour objet des indications touchant les auteurs talmudiques.

P. 3, sur 27 *a*, l. 75. רב הונא doit être corrigé en רבי הונא, suivant la leçon correcte du passage parallèle, *Genèse rabba*, ch. 31 (p. 283,

1. Les volumes précédents ont été annoncés *Revue*, XLIII, 310-317; XLVI, 154-189; L, 140-144; LII, 311-314; LIII, 277-280.

éd. Theodor), car il s'agit de l'Amora palestinien du IVe siècle. De même p. 5 (sur 27 *b*), רב מני est une faute pour רבי מני.

P. 10 (sur 27 *c*, l. 4). M. R. cite le passage de *Nombres rabba*, ch. 2 (§ 24) qui mentionne un rabbin du nom de R. Yohanan de Joppé. Mais ce texte est tiré de *Lévitique r.*, ch. 20, *i. f.*, où le nom est ר' יודן דיפו. Dans d'autres passages parallèles (v. *Agada der paläst. Amor.*, I, 457, n. 3), on trouve ר' נחמיה דיפו et ר' נחמן דיפו. L'hypothèse d'après laquelle le Pinhas de Joppé mentionné en cet endroit du Yerouschalmi serait identique avec Pinhas b. Hama est sans aucun fondement.

P. 15, sur 27 *c*, l. 75. Le changement de ר' חייא en ר' חייא בר אשי, que M. R. cite d'après une source ancienne, n'est qu'un emprunt erroné à l'histoire analogue qui suit aussitôt (27 *d*, l. 1). Dans la première anecdote, il ne peut être question que de Hiyya l'Ancien, contemporain du patriarche Juda I.

P. 18, sur 28 *a*, l. 18. M. R. se demande si צור, où Hiyya b. Abba séjourna à plusieurs reprises, ne serait pas une autre localité que la Tyr phénicienne, par exemple la forteresse de Tyrus (avec sa banlieue), construite par Hyrcan, le fils de Joseph (Josèphe, *Antiq.*, XII, 4, 11). Cette conjecture est tout à fait arbitraire.

P. 19, sur 28 *a*, l. 66. La leçon ר' זעירא pour ר' עזרא ne mérite pas considération. V. *Ag. d. pal. Am.*, III, 450, n. 2 (où il faut ajouter *Teroumot*, 40 *b*, l. 15). — P. 26, sur 28 *d*, l. 47. Dans les deux phrases consécutives introduites par רב אמר, il faut lire la seconde fois רב הונא אמר, comme l'attestent plusieurs sources citées par M. R. — P. 30, sur 29 *a*, l. 42 : ר"ש בן אלעזר אומר משום ר"ש בן יוצדק. M. R. émet ici une opinion fort plausible, c'est que יוצדק est ici une faute pour יוחי, par entraînement de l'indication précédente : ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוצדק. Mais il a déjà été précédé par Halévy, *Doroth Harischonim*, II, 94. V. aussi *Ag. d. pal. Amor.*, I, 119.

P. 39, sur 29 *c*, l. 60 : ר' חנינא בריה רד' כהיי. Pour le nom de כהיי, qui est certainement une corruption, M. R. cite les variantes les plus diverses, dont la plus vraisemblable est פדאי.

P. 51, sur 30 *b*, l. 54. A propos des paroles adressées par Abahou à son fils : המבלי אין קברים בקיסרין שלחתיך לטיבריא, M. R. prétend qu'il n'y avait pas de cimetière à Césarée (בקסרין לא היה בית הקברות). Mais, sans parler de la fragilité de ses arguments, l'allusion ironique à Exode, XIV, 11, indique que même à Césarée l'occasion ne manquait pas de pratiquer la charité envers les morts. — P. 54, sur 30 *c*, l. 59 : רבי אבין בשם ר' אלעזר, M. R. cite la leçon du Yalkout ר' אבא pour ר' אבין et la considère comme correcte parce que R. Abin ne rapporte pas d'enseignements au nom de R. Éléazar (כי ר' אבין לא יאמר בשם ר' אלעזר). Mais nous lisons encore dans j. *Soucca*, V, 4 (55 *c*, l. 12) : ר' אבון בשם ר' לעזר. Il s'agit d'Abin l'Ancien. V. *Ag. d. pal. Am.*, III, 399 [1]. P. 58-59, sur 30 *d*,

1. *Ibid.*, p. 402-403, je parle des enseignements palestiniens apportés en Babylonie par רבין (= ר' אבין). Parmi eux, il s'en trouve d'Éléazar (b. Pedath), qu'il a fait connaître en Babylonie (*Peçahim*, 71 *a* ; *Soucca*, 21 *b* ; *Guittin*, 86 *b* ; *Sanhedrin*, 63 *a*).

l. 8. Sur les enseignements rapportés par un Amora récent Éléazar (ou Éliézer) au nom d'Abin l'Ancien, v. *op. cit.*, p. 403.

P. 61, sur 30 *d*, l. 32 : ר' תלמידיה דר' יודה הוה. Estori Farhi a lu : רבי אליה תלמידיה דר' הוה. On ne trouve pas ailleurs de rabbin nommé Élia. Les leçons ר' אלאי, ר' אליה, ר' ליא pour le nom de l'amora Héla (Éla, Ilaï), citées par R., ne prouvent rien, ce nom présentant les orthographes les plus variées, voir *Ag. d. pal. Amor.*, III, 699. Quant au ר' אליה également mentionné par R. d'après *Schir r.* sur II, 14, j'ai supposé, *ibid.*, p. 564, qu'il est une abréviation de ר' אליהועיני, au nom duquel Samuel b. Nahman rapporte un enseignement dans *Gen. r.*, ch. 51, *i. f.* Voir une autre hypothèse dans Friedmann, סדר אליהו רבה, Introduction, p. 78.

P. 73, sur 31 *d*, l. 1. R. conjecture que le tannaïte Hananya b. Juda ne serait autre que Hananya, neveu de Josué. Son père Juda serait donc le frère de Josué b. Hananya. Mais outre qu'on ne s'expliquerait pas pourquoi le père de Hananya n'est cité nommément que dans des cas isolés, Hananya b. Juda doit être considéré comme un tannaïte plus ancien. Nous le trouvons en discussion avec Akiba (*Sifra* sur *Lévit.*, VI, 7 ; 30 *c*, Weiss), et Juda b. Haï rapporte un enseignement en son nom (*ibid.*, sur X, 20 ; 47 *d*, *Ag. der Tannaiten*, I², 440).

P. 76-77, sur 32 *a*, l. 36. Dans les paroles de R. Yohanan : על דא אמר לי אבא בר אבא, R. propose de substituer ארבו au second אבא ; cette correction mérite la plus sérieuse considération. Dans ce cas, il s'agirait, non du père de Samuel, mais de Rab. — P. 85, sur 32 *d*, l. 21. Pour d'autres exemples de Nahman rapportant les enseignements de Mani, v. *Ag. d. pal. Amor.*, III, 450.

P. 103, sur 35 *b*, l. 39. Sur Yohanan b. Marya, v. *ib.*, III, 722. — P. 104, sur 36 *b*, l. 41. רב חייה בר יוסף (non ר' חייה) n'est pas seulement attesté par le ms. de Leyde, mais se trouve aussi dans l'éd. de Krotoschin. — P. 122, sur 37 *b*, l. 63. R. tient pour correcte la leçon : א"ר יונה אבא היה בכיר ולא הוה אכיל. Mais en tout cas, il faut intercaler ר' מנא devant ר' יונה, car c'est Mani (ou Mana) qui raconte ce que faisait son père Yona. V. *Ag. d. pal. Am.*, III, 445, n. 1.

Dans le grand nombre de variantes que M. Ratner cite et discute, j'en note toute une série qui comblent des lacunes d'un ou de plusieurs mots dans le texte de nos éditions : p. 2, sur 27 *a*, l. 70 ; p. 3, sur 27 *a*, l. 72-73 ; p. 9, sur 27 *b*, l. 53 ; p. 14, sur 27 c, l. 66 ; p. 21, sur 28 *c*, l. 11 ; p. 22, sur 28 *d*, l. 25 ; p. 51, sur 30 *b*, l. 53 (ici il manque dans notre texte une anecdote analogue à celle d'Abahou et son fils et dans laquelle on conte que Samuel envoya son fils de Nehardea à Nisibis afin d'y étudier, mais que le fils s'y adonna au précepte d'enterrer les morts) ; p. 58, sur 30 *d*, l. 4 ; p. 60, sur 30 *d*, l. 23 ; p. 66, sur 31 *a*, l. 66 ; p. 70, sur 31 *b*, l. 38 ; p. 85, sur 33 *a*, l. 12 ; p. 94, sur 34 *a*, l. 63 ; p. 108, sur 36 *a*, l. 54 ; p. 111, sur 36 *b*, l. 32 (les additions sont probablement ici des gloses explicatives) ; p. 118, sur 37 *b*, l. 43 ; p. 119, sur 37 *b*, l. 54 ; p. 123, sur 37 *b*, dern. ligne ; p. 124, sur 37 *c*, l. 1 ; p. 130, sur 37 *c*, l. 70 ; p. 131, sur 37 *d*, l. 12.

Un certain nombre de dires provenant du Yerouschalmi sur Peçahim, qui sont cités dans les sources, ne se trouvent pas du tout dans nos textes. M. Ratner les réunit p. 124-126 (sur 37 *c*, l. 16).

Parmi les autres corrections du texte, relevons les suivantes : p. 2, sur 27 *a*, l. 68 ; p. 4, sur 27 *b*, l 7 ; p. 13, sur 27 *c*, l. 60 ; p. 21, sur 28 *c*, l. 33 ; p. 25, sur 28 *d*, l. 46 ; p. 31, sur 29 *b*, l. 7, p. 35, sur 29 *c*, l. 11 ; p. 38, sur 29 *c*, l. 18 (יין תוסס pour יין קוסס, variante attestée par plusieurs textes) ; p. 39, sur 29 c, l. 62 ; p. 57, sur 30 *d*, l. 4 ; p. 87, sur 33 *a*, l. 64. La variante sur 31 *b*, l. 63 (p. 72) donnerait un autre caractère à toute l'histoire, qui est rapportée comme s'étant passée à Sepphoris (v. *Ag. d. pal. Amor.*, III, 449). Mais il semble que cette variante provient de ce qu'il paraissait incroyable que les gens de Sepphoris eussent donné en gage leurs propres enfants ; on changea, pour cette raison, בניהון en בתיהון.

R. présente une excellente conjecture sur 30 *d*, l. 44 (p. 62). Les mots énigmatiques à la fin de la halacha 1 : ר׳ סימון בשם ר׳ יוחנן כמתמיה se sont glissés ici par erreur et appartiennent au début de la halacha 5 (31 *a*, l. 68), à côté des mots : רבי אבין ר׳ שמעון בן לקיש בשם ר׳ יודן נשייא כמתמיה. Ainsi la remarque que Simon b. Lakisch rapporte au nom de Juda II est rapportée par Simon au nom de Johanan.

Nous notons encore une observation sur l'utilisation du Yerouschalmi par Raschi (p. 88) ainsi que celles qui sont citées au nom de M. Louis Ginzberg de New-York (p. 28 et 55). Les Additions qu'on trouve à la fin du volume (p. 136-142) montrent avec quelle ardeur infatigable M. Ratner complète son recueil de matériaux.

W. Bacher.

Budapest, novembre 1908.

Poznanski (S.). **The Karaite literary opponents of Saadiah Gaon.** Londres, Luzac, 1908 ; gr. in-8° de 104 p.

C'est à M. Poznanski que revient le mérite d'avoir étudié aussi complètement que possible la littérature du caraïsme, en s'attachant spécialement aux travaux de leur grand adversaire, le gaon Saadia. Dans le tome X de la *Jewish Quarterly Review* (p. 238-276), il a dressé la liste entière des ouvrages anticaraïtes du Gaon et voici qu'il vient de réimprimer la série d'articles qu'il a publiés dans la même revue sur les œuvres des savants caraïtes dirigées contre Saadia. Les deux études se complètent naturellement l'une l'autre et M. Poznanski voudra peut-être les rééditer ensemble sous peu. Un ouvrage plus étendu, consacré au caraïsme en général, constituerait, de la part de l'auteur, un présent que nous accueillerions avec plus de satisfaction encore. Un travail de ce genre est vraiment nécessaire. Le livre considérable de S. Pinsker (לקוטי קדמוניות) souffre des défauts inhérents à toute œuvre qui fraie une nouvelle voie. J. Fürst, qui a bâti avec les matériaux de son prédécesseur, manque d'esprit critique et de

maturité. Les notices bibliographiques consacrées par Steinschneider aux auteurs caraïtes dans son *Arabische Literatur der Juden* et dans d'autres ouvrages font partie d'études conçues à une si grande échelle qu'il lui a été pratiquement impossible d'examiner à fond les détails relatifs au caraïsme. Enfin, le livre de Neubauer intitulé *Aus der Petersburger Bibliothek* ne peut être considéré que comme une esquisse. M. Poznanski, d'autre part, s'est fait une spécialité de ce sujet. Il connaît mieux que quiconque les manuscrits caraïtes conservés dans les bibliothèques européennes et l'étude si heureusement critique qu'il vient de consacrer à un côté de la question semble le désigner comme le savant le plus propre à entreprendre une œuvre plus vaste et plus générale sur la question tout entière.

En attendant qu'il nous la donne, nous sommes heureux de posséder la présente publication sous une forme nouvelle et élégante et nous nous contenterons, pour notre part, de présenter quelques remarques sur certains points de détail, non avec l'intention de critiquer, mais avec le désir d'ajouter, si nous pouvons, un peu plus de clarté à un sujet d'études qui n'est pas encore épuisé.

Mais d'abord, un mot sur la méthode de M. Poznanski et sur les limites de son travail. La distribution méthodique des matières dans l'ordre chronologique permet aux lecteurs d'utiliser facilement l'ouvrage. Ben Zouta (ou Zita), dont les attaques contre Saadia ne sont connues que par des citations d'Ibn Ezra (v. Poznanski, *Miscellen über Saadiah*, dans *Monatsschrift*, XLI, 203-212), ouvre la liste des quatorze polémistes du xe siècle. Un nombre égal de paragraphes nous fait connaître l'histoire littéraire du xie siècle. Comme on s'y attend, le nombre des combattants diminue sensiblement à partir du xiie siècle. A la fin de la liste, qui comprend quarante-neuf numéros en tout, figure le nom du savant Abraham B. Samuel Firkowitsch, aussi fameux par ses falsifications que par son érudition. La préface de M. Poznanski contient de précieuses remarques et le volume est enrichi à la fin de deux listes d' « Additions et rectifications », se rapportant l'une à l'article précité *Anti-Karaite writings of Saadiah Gaon*, l'autre au présent ouvrage.

Venons-en à quelques points de détail. Au début de l'ouvrage est examinée la question de la date exacte de Salmon b. Yeroham et de ses relations avec Saadia. David ibn al-Hiti, chroniqueur du xve siècle (v. *J. Q. R.*, IX, 429-443), rapporte que Salmon mourut à Alep du vivant du Gaon et que celui-ci suivit le convoi funèbre et parla même élogieusement du défunt. Le chroniqueur ne peut avoir pris ce récit qu'à une tradition caraïte et il semble au premier abord qu'il ne faudrait rien moins que la certitude positive du contraire pour se refuser à croire que Salmon est mort avant le Gaon. Or, quel est le fait opposé tellement évident qu'on puisse s'en contenter? Il est facile de voir que l'argument basé sur les dates supposées des ouvrages de Salmon est extrêmement fragile. On a beaucoup fait état de la date de 956, qui se rapporterait à son Commentaire des Psaumes. Mais ce commentaire est cité dans celui des Lamentations, et la date assignée à ce dernier dans le manuscrit du British Museum.

Or, 2.515 (*Catalogue*, n° 253) est 933, tandis que le ms. Or. 2.516 (*Catal.*, n° 252) le place en 956. Il y a là tout simplement un exemple de confusions. On trouvera plus de détails dans Pinsker, לקוטי קדמוניות, p. 130-133, et ailleurs. Il est difficile d'imaginer une question plus incertaine que celle des dates des ouvrages de Salmon. Il est donc permis de hasarder la conjecture que ses écrits ont subi des revisions et des altérations après sa mort et que les dates plus récentes sont celles des remaniements, tandis que les plus anciennes seraient celles de l'auteur lui-même. Mais s'il en est ainsi, il est clair que Saadia, mort en 942, peut fort bien avoir assisté aux obsèques de Salmon et nous n'avons aucune raison de douter que le Gaon ait pu, en présence de la mort, être poussé par un généreux sentiment à prononcer une parole éloquente pour son adversaire décédé.

Il est vrai qu'à part les dates supposées des ouvrages de Salmon, nous avons à compter avec la relation de Sahl b. Maçliah (xe siècle), citée par M. Poznanski dans la Préface, p. 3, et qui paraît bien affirmer que Salmon b Yeroham a combattu les opinions de Saadia non seulement du vivant de ce dernier, mais aussi après sa mort. On peut répondre que, si la relation de Sahl pouvait être considérée comme claire et digne de foi dans tous ces points, l'inexactitude de celle d'Ibn-al-Hiti serait prouvée par là même. Mais M. Poznanski lui-même est obligé de critiquer très sévèrement la citation de Sahl. Tout le passage donne en effet une impression de confusion plutôt que d'ordre et, si l'on écarte la possibilité d'une altération postérieure, il se pourrait fort bien qu'en réalité Sahl ait voulu plutôt faire ressortir l'activité littéraire de Salmon contre Saadia que rapporter qu'il a écrit des ouvrages de controverse après la mort du Gaon. M. Poznanski convient, après Steinschneider, que nous avons fort peu de renseignements clairs et précis touchant la vie de Salmon et, puisqu'il en est ainsi, il semble convenable de suspendre présentement notre jugement plutôt que d'affirmer catégoriquement, avec notre auteur, que le récit d'Ibn al Hiti n'est autre chose qu'une fiction.

Il suffira d'effleurer les quelques autres points sur lesquels nous avons des remarques à faire. La définition du כתאב אלאגיאר comme n'étant qu'une « introduction » au כתאב אלריאץ ואלהדאיק (p. 8) repose probablement sur une simple méprise, car le premier forme en réalité un ouvrage étendu et indépendant. Sur la date de Yéfet (p. 20), l'auteur aurait pu invoquer le ms. Brit. Mus. Or. 2559 (Cat., n° 301), où, dans un colophon daté de 1094-5, le nom de cet auteur est suivi de la formule אידה אלה (que Dieu le fortifie!), ce qui prouve qu'il était encore en vie à ce moment. Il vaudrait la peine de rechercher si l'ouvrage de controverse que Yéfet aurait composé spécialement contre Saadia (p. 21) n'est pas le même que celui qui fut dirigé contre Jacob b. Samuel, élève du Gaon, car n'est-il pas clair que les arguments opposés au disciple équivaudraient à un traité contre Saadia lui-même? On pourrait suggérer une solution de ce genre dans d'autres cas semblables. — En ce qui concerne la date de Sahl b. Fadl al-Toustari, discutée par M. P. (p. 54), on peut désormais fixer définitivement l'activité de cet auteur aux dernières années du xie siècle. En

effet, dans un traité philosophique composé par Ali b. Soulaiman en l'an 465 de l'hégire (1072-1073), cet auteur rappelle que al-Toustari a écrit avant lui sur le même sujet. D'autre part, ce contemporain un peu plus ancien d'Ali b. Soulaiman vivait encore en 1072, car ce dernier fait suivre son nom de la phrase אדאם אללה בקאה (que Dieu prolonge son élévation).

Remarquons, enfin, qu'aucune allusion à Saadia n'est relevée dans notre étude sur le כתאב אלתלויח ואלעדל d'al-Toustari, mentionnée par M. P., p. 54-55.

En prenant congé de l'excellent ouvrage de M. Poznanski, nous tenons à faire ressortir une fois de plus le progrès considérable qu'il fait faire à l'étude critique de la littérature caraïte.

G. Margoliouth.

Davidson (Israël). **Parody in Jewish Literature**. New-York, Columbia University Press, 1907 (en commission chez Otto Harrassowitz, à Leipzig) : gr. in-8° de xxii + 292 p. M. 10 (Columbia University Oriental Studies, vol. II.)

C'est un chapitre de la poésie hébraïque qui est étudié, complètement et à fond, dans cet ouvrage. La littérature scientifique du judaïsme est très pauvre en monographies de ce genre et c'est une raison de plus pour que le livre de M. Davidson soit le bienvenu. Tout au plus pourrait-on regretter que des recherches aussi approfondies n'aient pas été appliquées à un domaine plus considérable. Une histoire de la poésie juive tout entière, par exemple, comblerait une lacune sensible. Mais elle ne pourrait guère être aussi définitive que l'est celle-ci pour le genre littéraire que s'est circonscrit le choix de l'auteur. Une partie importante des ouvrages étudiés n'est pas imprimée. M. D. n'a pas reculé devant la difficulté de se procurer des copies de manuscrits conservés dans des bibliothèques européennes, mais il a été favorisé surtout par celle de Jewish Theological Seminary of America, qui est extraordinairement riche en manuscrits et imprimés rares et qui lui a fourni plus de vingt manuscrits relevant de son domaine.

Le volume est précédé d'une « Note » de M. Gottheil, dont on ne voit pas bien le but ; c'est tout au plus si elle rappelle les *hascamot* (approbations) du moyen âge. Dans la Préface, l'auteur parle du seul travail antérieur qu'il ait eu à sa disposition, l'article *Purim et Parodie* de Steinschneider, qui porte sur 31 parodies, alors que le présent livre en étudie près de 500. Dans l'introduction, M. D. définit avec beaucoup de clarté et de rigueur la parodie et les genres littéraires voisins, afin de circonscrire nettement son sujet, et examine l'importance des productions étudiées, dont il ne s'exagère pas la valeur : les meilleures sont d'heureuses imitations du Talmud ou du Midrasch. L'ouvrage proprement dit se divise

en deux parties bien tranchées : une histoire de la parodie dans la littérature juive, écrite avec art (p. 1-112), et quatorze études d'érudition consacrées à des parodies spéciales (p. 115-266). En rejetant dans la seconde partie toutes les recherches de détail tant soit peu longues, M. D. a réussi à dégager l'exposition de la première du lest qui l'aurait encombrée et à fournir un travail lisible et intéressant au plus haut point.

L'évolution de la parodie dans la littérature juive est divisée en cinq périodes. Le chap. I (p. 1-15) étudie les débuts du genre et mentionne certaines phrases qu'on trouve dans le Talmud et dans le Midrasch et qui ont une allure de parodie ; à ce propos, M. D. attribue à tort aux talmudistes quelques passages bien postérieurs du Midrasch d'Esther, qu'il place même avant les citations du Talmud de Palestine (p. 2). Pour les expressions dirigées contre les Caraïtes (note 11), la source n'est pas indiquée. La première parodie véritable est le *Maarib b. Pourim*, de Menahem b. Aaron, qui a imité un poème religieux plus ancien. Viennent ensuite les satires de Zabara, dont l'une parodie les Aphorismes d'Hippocrate ; l'édition citée dans la note 20 a d'abord paru dans le *Yalkut Maarabi*, I, New-York, 1904 ; cf. *Z. f., H B.*, VII, 66. Les ouvrages de Harizi et de Juda b. Ishak ibn Schabbataï sont beaucoup plus importants : aussi sont-ils plus longuement étudiés. Il est intéressant d'apprendre que la célèbre satire du second, intitulée מנחת יהודה שונא נשים (dont une traduction allemande de Léopold Stein, portant le titre de « Der Weibenfeind », a été rééditée par Karpeles dans le *Jahrbuch für jüd. Geschichte und Literatur*, 1906 (p. 200-260), n'est pas dirigée contre les femmes et contre le mariage, quoique deux répliques du XIIIe siècle l'aient déja interprétée comme telle ; d'après M. D., le but de l'auteur est de mettre en garde, aussi bien contre la misogynie que contre les mariages précipités. La date de cette parodie est examinée dans une note assez longue (n. 33), qui aurait mieux été placée dans la seconde partie. L'auteur adopte l'opinion de Halberstamm, d'après qui l'ouvrage aurait été remanié à trois reprises ; mais on n'en a aucune preuve et l'argumentation de M. D. est loin d'être convaincante. Les deux phrases qui servent de fondement à la discussion militent, je crois, contre cette opinion. Ce sont les suivantes : בשנת ששים ושמונה נכתב ולא נחתם, ובשנת שמונים וחמש (1223) תם ... נכתם (1208) et : בן עשרים שנה ... יצרתיה ולא חקרתיה, ובשנת הארבעים השגתיה, ובמיצרף השכל צרפתיה... Les mots נכתב ולא נחתם et יצרתיה ולא חקרתיה se rapportent certainement à la même rédaction. La contradiction dans les dates est écartée le plus simplement par la conjecture de Kaufmann, qui lit שמונים ושמונה, en supposant une confusion du ה et du ח. La date de 1217 dans la Ketouba n'est pas expliquée par notre auteur non plus ; il ne dit pas davantage qu'un ms. Firkowitz (*Ha-Schachar*, IV, 491 ; cf. Steinschneider, dans le *Letterbode*, XII, 72) est daté de 960 ! Nous ne sommes donc pas plus avancés que Steinschneider et nous ne savons toujours pas comment nous tirer d'affaire. Notre satirique paraît avoir porté généralement le surnom de שונא הנשים (cf. note 48). Il me paraît

donc invraisemblable que בסדר soit tombé dans le passage cité note 32. Note 34 : lire « vol. 27 (— ספרות ישראל, p. 259). » Une autre parodie du même, inédite celle-là, est dirigée contre ses ennemis de Saragosse et mentionne un ouvrage historique de l'auteur, qui est perdu. M. D. donne d'intéressants extraits de cette parodie. Une explication heureuse est celle de קרנונא et de קרנן, « cornu » pour désigner l'infortune conjugale (note 56).

Le chap. II (p. 15-29) étudie les ouvrages composés au XIVe siècle en Provence et en Italie. Les plus importants, la *Masséchet Pourim*, de Kalonymos, le *Séfer Habakbouk*, anonyme, et la *Meguillat Setarim* de Lévi b. Gerson, font aussi l'objet d'un chapitre dans la seconde partie, dans laquelle il aurait fallu reléguer les notes détaillées qui contiennent des observations nouvelles et sont intéressantes à plus d'un titre. Le résultat le plus important, que M. D. aurait pu illustrer par des exemples, est la détermination du rapport de la *Meguillat Setarim* et du *Séfer Habakbouk* : le premier écrit affecte la forme d'un Midrasch du second. L'explication des mots énigmatiques קר דילנית par un nom hypocoriste (coredie lenità) est excellente ; Graetz, en intervertissant deux lettres, avait imaginé une fille de cardinal (il s'agit de la femme du président d'une communauté juive) !

La décadence de la parodie jusqu'au milieu du XVIIe siècle forme le sujet du chap. III (p. 29-40). Il s'agit principalement de textes manuscrits, édités par portions dans la seconde partie. La note 36 contient le texte d'une partie d'un morceau liturgique. Il faut ajouter le poème satirique de Salomon Bonfed contre les habitants de Saragosse (milieu du XVe siècle), qui contient encore, à la fin, des Tekanot parodiées (cf. *H. B.*, XIV, 96) ; j'en ai trouvé récemment à la Bibliothèque du Séminaire de New-York une copie faite par Coronel, d'après le Halberstamm 242 (Cat. Hirschfeld, n° 362).

Des ouvrages plus connus et plus intéressants sont étudiés dans le quatrième chapitre (p. 40-59), qui va jusqu'à la fin du XVIIIe siècle et nous fait assister à la renaissance de la parodie. Ici encore les textes plus importants sont examinés en détail et édités par fragments dans la seconde partie.

Le dernier chapitre (p. 59-112) est consacré au XIXe siècle, qui a donné naissance à près de 420 parodies, de petite étendue pour la plupart, et dont l'énumération complète, accompagnée de toutes les indications bibliographiques nécessaires (p. 262, le n° 415, qui manque dans l'*Index*, est imprimé aussi dans le *Ha-Maguid*, VII, 73), forme la fin de la seconde partie (p. 219-263), où l'auteur a rejeté tous les hors-d'œuvre érudits. Dans la première partie, il n'a pu tenir compte naturellement que des productions les plus importantes de l'époque moderne, qui sont fort nombreuses, mais qui ne sauraient être toutes considérées comme relevant de la littérature. L'auteur étudie successivement les parodies dirigées contre les Hassidim et contre la Réforme, celles qui se rapportent au socialisme, à l'Amérique, enfin celles qui n'ont pas le caractère de

satires ; partout il met en relief les pièces les plus caractéristiques et, comme il l'avait déjà fait en partie dans les chapitres précédents, il en donne des spécimens heureusement choisis, qui les font mieux connaître au lecteur. Ce chapitre, le plus long de tous, est aussi le plus populaire et, sous plus d'un rapport, le plus intéressant. Je voudrais relever seulement deux points où l'auteur ne paraît pas apprécier les parodistes avec équité. Il reprend chez les satiriques toute expression un peu crue, par une pruderie qu'au moins le lecteur français ou allemand ne comprend guère. D'autre part, le chapitre sur l'Amérique respire un chauvinisme que nous ne saurions approuver.

Les recherches spéciales de la deuxième partie, qui forment souvent la base des indications contenues dans la première et qui reposent pour la plupart sur l'étude des manuscrits, sont riches en résultats neufs. Un certain nombre de textes y sont publiés pour la première fois intégralement ou par extraits, par exemple dans le chapitre II (p. 134-147) quelques parodies du sud de la France, qui intéressent même le romaniste par les gloses provençales qu'elles contiennent. Le premier chapitre, sur *Massèchet Pourim*, etc., fait une trop grande place à la description des éditions; après les indications de notes 4 (p. 125) et 6 (p. 127), quelques lignes auraient suffi pour l'édition princeps. L'édition de Venise est décrite d'après deux exemplaires qui ne se distinguent en rien l'un de l'autre. Dans la liste des manuscrits, il manque celui de la Bodléienne, *Heb. e. 10* mentionné par Neubauer, *Les Ecrivains français*, p. 255, et sur lequel on peut voir maintenant le tome II du *Catalogue*, n° 2746. Ce ms. a été copié en 1404, de sorte qu'il est sans doute le plus ancien. Un autre ms., qui contiendrait un grand nombre de meilleures leçons, est enregistré par Landauer, *Catalogue de Strasbourg*, 1881, n° 29 : comme ceux de la Bodléienne et de Leipzig, décrits par M. D., p. 120 et suiv., il porte l'épigraphe de l'*édition princeps*, sur laquelle ils ont sûrement été copiés. Ils devaient donc être exclus de l'examen, et de même la collection de variantes de cet épigraphe (p. 126), dont on connaît maintenant l'original. P. 122, l. 9, il faut lire 392 au lieu de 422 : v. Steinschneider, *Catalogue de Munich*, 2e éd., P. 133, בפי"ן signifie probablement 1338. Du poème contre les joueurs attribué à Ibn Ezra, M. D., qui l'a reproduit au chap. III, n'en a malheureusement pas connu l'édition princeps. Celle-ci contient le vers final cité p. 150 d'après Kohn ; pour le reste, les variantes n'ont pas grande importance. L'édition lit : l. 2, בשבועות ; l. 3, וימיו לא יצלח כי ימיר מרורים ; l. 4, הדים ; l. 5, ישוב ; l. 6, כי רע ירוע לעעמו ולאחרים ; l. 7, מזון...יאכל ; l. 8, שונאין. Un texte presque semblable à celui du n° 7 est fourni par le ס' פזמונים, Calcutta, 1856, n° 274, signalé par Halberstamm, *Monatsschrift*, 1871, p. 86. L'ordre des versets y est le suivant: 1, 2, 3, 7, 4, 6, 8 ; puis viennent les 8 versets imprimés p. 150, où le v. 5 de la p. 149 est intercalé, comme dans le n° 7, entre 10 et 17 et de plus le v. 2 de la page 149 entre 14 et 15. Les variantes sont partout identiques avec celles du n° 7, si ce n'est qu'au v. 2 on lit : גם מורד à la place de ומורד, ce qui est d'ailleurs la leçon de ce n° la

seconde fois que ce vers est répété. P. 150, l'édition a, au vers. 7 : ולאחיו, au v. 9 : מאבד, au v. 14 : ומבטל עדותו.

Il faut faire ressortir tout spécialement l'étude consacrée à la Haggada anti-chrétienne de Yona Rapa (ch. v, p. 153-167) ; par une investigation minutieuse, qui est un modèle de critique, M. D. prouve incontestablement que Steinschneider et Krauss ont placé l'œuvre beaucoup trop tôt et, pour des raisons frappantes, il en place lui-même la composition en 1680. Grâce à un heureux hasard, il a pu prendre connaissance après coup (v. p. 265-266) d'une lettre de l'auteur qui est de cette année. On appréciera également la réédition d'un ouvrage encore postérieur, *Masséchet Pourim*, d'après l'exemplaire unique de l'édit. de Cracovie conservé à la Bodléienne, ainsi que la fixation des rapports complexes qui existent entre les différentes versions de cette parodie. Cette discussion eût été plus facile à embrasser, si M. D., avait présenté une confrontation des versions 1, 2, 3, 5 et renoncé à énumérer les variantes insignifiantes des exemplaires de chacune d'elles.

Les observations que nous avions à présenter sur les recherches de la seconde partie du livre ne portent presque que sur des détails extérieurs et n'affectent en rien les résultats obtenus. Au contraire, les conclusions finales de l'auteur seront sans doute acceptées par tous. Les *Indices* sont très soignés, mais on regrette de ne pas y trouver les titres des ouvrages auxquels les parodies sont empruntées, tels que מגנות פורים, זכרון פורים, זהות פורים, etc. ; en revanche, on se serait passé de l'indication de tous les manuscrits de chaque parodie.

L'ouvrage de M. Davidson mérite d'être loué sans restrictions et sans réserves. Il témoigne d'un zèle extrême et d'un esprit critique très sûr. Le lecteur ne le déposera pas sans profit ; pour le bibliographe, c'est un répertoire indispensable. Bref, l'auteur a fourni une contribution précieuse à l'histoire de la littérature juive.

New-York.

A. Marx.

Le gérant :
Israel Lévi.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

Aptowitzer (V.). I. Le traité de « Kalla » 239
II. Deux consultations des Gueonim dans le Pardes 245
Blondheim (David S.). Le glossaire d'Oxford 1
Gross (H.). La famille juive des Hamon ; contribution à l'histoire des Juifs en Turquie (*fin*) 55
Grunwald (Max). Un Juif, fournisseur militaire de Napoléon Ier ; contribution à l'histoire des campagnes de 1812-1813 79
Liber (Maurice). La récitation du Schema et des bénédictions 161
Miret y Sans (Ioachim). Les médecins juifs de Pierre, roi d'Aragon. 268
Poznanski (Samuel). Les ouvrages linguistiques de Samuel Hannaguid 253
Weill (Raymond). Le séjour des Israélites au désert et le Sinai dans la relation primitive, l'évolution du texte biblique et la tradition christiano-moderne ..... 19 et 194
Wolfson (D.). L'expulsion des Juifs de la principauté d'Orange en 1732 93

NOTES ET MÉLANGES.

Bacher (W.). I. L'expression פרס על שמע 100
II. Le nom d'Isidore porté par un ancien Juif 102
Heller (Bernard). Autre note sur le nom divin de vingt-deux lettres et sur le démon de l'oubli 105
Lambert (Mayer). I. Notes sur les papyrus d'Éléphantine et d'Assouan 104
II. Notes exégétiques 279
Sidersky (D.). L'origine du cycle lunaire et l'ordre des années embolismiques du calendrier juif 98
Worman (Ernest James). Un document concernant Isaac Louria 281

BIBLIOGRAPHIE.

Bacher (W.). ספר אהבת ציון וירושלים. Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerusalemitischen Talmuds nach alten Quellen und handschriftlichen Fragmenten ediert, mit kritischen Noten und Erläuterungen versehn, par B. Ratner..... 308
Blau (L.). Einleitung in den Talmud. Vierte, neubearbeitete Auflage, par Hermann L. Strack..... 140
Liber (Maurice). I. Revue bibliographique (année 1907) (*fin*). 109 et 283
II. Le système historique de Renan, par G. Sorel..... 152
Margoliouth (G.). The Karaite literary opponents of Saadiah Gaon, par S. Poznański..... 311
Marx (A.). Parody in Jewish Literature, par Israel Davidson..... 314
Schwab (Moïse). Ueber die Unechtheit des Samaritanischen Josuabuches, par A.-S. Yahuda..... 149

Additions et rectifications..... 159

Table des matières..... 319

ACTES ET CONFÉRENCES.

Assemblée générale du 13 février 1909..... I
Allocution de M. Moïse Schwab, président..... I
Rapport de M. Édouard de Goldschmidt, trésorier..... XVII

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 13 FÉVRIER 1909.

Présidence de M. Moise Schwab, *président.*

M. le Président prononce l'allocution suivante :

Mesdames, Messieurs,

A l'expiration de son mandat, il est bien tard pour que le président puisse vous remercier de l'honneur que vous lui avez accordé en lui confiant ce poste. Il est encore plus tard pour remercier devant vous M. Mayer Lambert, non pas seulement pour les paroles aimables qu'il lui a plu, l'année dernière, d'adresser à votre ancien trésorier, devenu son successeur, mais encore pour tous les services qu'il a largement rendus à notre œuvre, services de secrétaire, de rapporteur littéraire, de collaborateur assidu, dont les travaux et articles sont trop nombreux et trop importants pour être énumérés ici. Avec sa modestie habituelle, il s'est pour ainsi dire défendu d'avoir accepté la fonction de président, qu'il n'avait pas sollicitée.

En présence de cet exemple, quoi penser et quoi dire, pour me justifier et pour m'excuser à mes propres yeux ? Laissez-moi répéter l'adage de R. Éléazar Ben Azaria[1], au moins en partie : הרי אני בן שבעים שנה ולא זכיתי, « je suis entré (de fait) dans ma soixante-dixième année, sans avoir de mérite ». Votre indulgence seule a pu m'élever à ce siège, et votre sympathie a comblé la distance qui me sépare de mes prédécesseurs.

1. Mischna, tr. *Berakhôth*, I, 5.

Cependant, si nous regardons en arrière, nous verrons la série considérable des hommes éminents qui tour à tour ont dirigé la Société des Études juives : des grands rabbins, des professeurs, des académiciens. Lorsqu'un jour vous établirez cette énumération nominale, elle constituera votre tableau d'honneur.

Parmi ces excellents guides d'autrefois, parmi ceux qui ne sont plus, arrêtons-nous pieusement ensemble, en communion de regrets, devant la mémoire d'un de nos présidents les plus affectueux et les plus affables, que la mort nous a subitement enlevé le 12 avril dernier. Notre collègue Hartwig Derenbourg nous était cordialement attaché : il suivait nos travaux et nos publications avec une sympathie, on dirait volontiers avec une passion des plus vives et des plus animées pour notre bien. Il l'a prouvé, non seulement par son assiduité aux séances du Conseil, aussi longtemps qu'elles n'étaient pas en discordance d'heures, — bien entendu, d'heures seulement, — avec ses cours à la Sorbonne, puis par sa gestion comme président de la Société en 1893, mais encore et surtout plus personnellement par sa participation à notre *Revue*, par ses articles de fond et par ses bibliographies[1].

Moins hébraïsant que son père Joseph Derenbourg, dont il fut le collaborateur, il nous a fourni maints témoignages de sa vaste érudition en fait de langues sémitiques, traitant les sujets les plus ardus et les plus sévères, avec cette aisance qui était un rayonnement de son heureux caractère. Est-ce pour avoir été musicien consommé qu'il a rédigé ses écrits avec tant d'harmonie ? Est-ce par ce motif, ou sur un thème de mélodie, qu'il a presque professé l'aménité, avec autant de conviction qu'il mettait à enseigner l'arabe ? Il est bien possible que ce fut inné chez lui, de même qu'il avait la vocation du professorat. Il aimait à le proclamer, disant et redisant maintes fois à ses intimes : « On devient savant, on naît professeur. »

Il était certainement sérieux, sans cependant être triste. A sa gravité, à l'austérité de ses œuvres et de ses leçons, il savait

1. T. I (1880), p. 56-60 ; t. III (1881), p. 310-9 ; t. IV (1882), p. 306-7 ; t. VIII (1884), p. 145-152 ; t. XXIII (1890), p. 99-116 et 279-301, 314-317 ; t. XXVI, p. 135-8 ; t. XXX, p. 118-121, 139, 140, 298-9 ; t. XLIV (1902), p. 124-6.

joindre un grain de fantaisie juvénile, qu'il cultivait encore dans l'âge mûr. Probablement, il ne lui déplairait pas de laisser rappeler ici qu'allant un soir à un bal masqué, il adopta pour coiffure une « tour de Babel ». — Il avait des droits à cette tiare de la science, autant qu'à la couronne de la bonne renommée.

C'est qu'en lui l'homme de bien égalait le savant. Tous ceux qui l'ont fréquenté ont pu goûter le charme de son accueil, le sourire aux lèvres, de même que ceux qui l'ont sollicité, dans un intérêt particulier ou général, peuvent attester l'empressement qu'il mettait à les servir ; il ne craignait même pas de dépasser parfois la mesure due à chacun, comme s'il avait voulu manifester son optimisme par la philanthropie.

Interrogez à cet égard la plupart de ses élèves : ils vous répondront qu'avec une ardeur sans pareille il suivait leur carrière, de quels soins paternels il entourait ceux qu'il considérait comme ses enfants, comme ses fils adoptifs, à défaut d'autre postérité. Sous ce rapport, on ne saurait remonter trop haut. Un confrère de feu Derenbourg, qui nous a donné une conférence ici même à cette place, sur le Temple de Jérusalem, remémorait tout dernièrement le portrait moral et intellectuel de Cicéron, bien applicable à notre défunt collègue : « Une fois, dit-il [1], qu'elle s'est découverte à vous, cette figure spirituelle, si douce, si aimable, si humaine, si attrayante, ne peut plus s'oublier ». N'est-ce pas, en dernière analyse, l'image fidèle de celui que nous pleurons ?

Au lieu de notre jugement forcément imparfait, écoutons ce qu'il dit de lui-même, à propos des courtes biographies consacrées à son père et à son grand-père, puis d'une brève autobiographie, au moment de clore l'histoire de ce qu'il appelle, avec une légitime fierté, « la dynastie Derenbourg ».

Goûtons ensemble, Messieurs, ce passage de l'*Avant-Propos* aux « Opuscules d'un arabisant » : « Les deux derniers chapitres du volume, dit l'auteur, risquent d'être dénoncés comme empreints d'un individualisme outré. Je ne nie pas qu'ils pourraient me faire

1. Georges Perrot, *Notice sur G. Boissier*, lue dans la séance publique annuelle de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 20 novembre 1908.

accuser d'orgueil, voire même d'outrecuidance; je ne méconnais pas qu'ils auraient donné barre contre moi aux malveillants et aux détracteurs, s'il y en avait dans ce paradis terrestre, où les humains sont si bienveillants les uns pour les autres. Mon optimisme, héréditaire et inébranlable, maintiendra jusqu'à la fin sa résidence favorite, sa tour d'ivoire, avec la compagne qui l'a partagé, entretenu, affermi et sauvé de l'effondrement, avec ses amis les rêves, avec ses amies les espérances, que le vulgaire appelle des illusions ».

Dans ces lignes, où l'ironie se mêle à la bonhomie, ne croirait-on pas lire des réflexions émises par Renan ? Le maître a dû inspirer le disciple, en lui transmettant sa douce philosophie. Celui-ci, toutefois, a su se dégager du scepticisme délétère, étant doué par contre d'une propension chaleureuse au profit des œuvres humanitaires, déployant son activité à secourir, à relever les déshérités de ce monde.

N'est-ce pas cette tranquillité de conscience, cette satisfaction du devoir accompli, qui le rendait si allègre, malgré la notion évidente du danger que couraient sa santé précaire et sa vie menacée par la maladie ? Brusquement, mais sans souffrir, il s'est éteint, « de la mort des justes », laissant par devers lui une veuve inconsolable. Puisse-t-elle trouver un adoucissement à sa douleur dans le monument littéraire qu'elle va élever à la mémoire de son mari ! Ce sera la forme la plus glorieuse pour perpétuer le souvenir du maître bien-aimé, la synthèse de son enseignement à transmettre aux générations futures !

Dans le même mois d'avril 1908, nous avons perdu un autre sociétaire, M. le grand rabbin Wertheimer, qui a exercé son ministère sacré à Genève pendant plus d'un demi-siècle. Il a bien rempli sa double carrière : à ses fonctions rabbiniques il n'avait pas craint de joindre la charge de professeur de philologie comparée près l'Université de sa résidence. A ces deux titres, le gouvernement français l'avait nommé chevalier de la Légion d'honneur. Aussi ses ouailles, ainsi que ses élèves, lui ont voué une estime non moins profonde que leur sympathie était cordiale, et tous ses collègues gardent de lui un excellent souvenir.

Saluons aussi avec respect la mémoire d'une nonagénaire, que

nous revendiquons comme l'une des nôtres, en raison du nom qu'elle portait. Mme Salomon Munk, veuve depuis quarante-deux ans, s'est lentement éteinte le 25 décembre, sans avoir eu la douleur de savoir que sa fille aînée l'avait précédée de fort peu dans la tombe. Longtemps elle a pu suivre la renommée posthume et toujours vivace de son mari, l'un des premiers rénovateurs des études juives en France.

Mesdames et Messieurs,

Après nous être entretenus du passé, songeons au présent, à l'état actuel de nos travaux. Or, sur ce point, je vous dois une confession publique: j'avoue avoir été avec les détracteurs du Rapport littéraire annuel, supprimé dans le seul but de débarrasser le Secrétaire d'une corvée absorbante, et voici que je suis puni par où j'ai péché. Cependant, sous peine du reproche d'ingratitude, nous ne saurions omettre de dire quelle reconnaissance est due aux collaborateurs de notre *Revue*, ne fût-ce que dans un résumé plus ou moins rapide.

Commençons par la fin, autrement dit par les articles parvenus à leur fin, et l'on peut ajouter, à leur parfait achèvement. A ce titre, donnons la première place à l'article historique le plus important, non seulement parce que l'auteur est digne de cette place, mais parce que le sujet est aussi le premier par ordre chronologique, suivant le cadre tracé par le directeur de notre Revue, pour assigner son rang a chaque article.

Sous le titre de « Le temple du dieu Yahou et la colonie juive d'Eléphantine au ve siècle avant l'ère chrétienne », M. Israël Lévi [1] a pris soin de commenter des papyrus qui sont du plus haut intérêt pour l'histoire des Israélites peu de temps après l'édification du second temple à Jérusalem et la restauration de la nationalité juive, protégée par les Perses.

Autre point d'histoire, se référant à peu près au même cycle, mais dont la rédaction est de beaucoup postérieure aux précédents documents. M. W. Bacher publie le texte d'un poème judéo-persan

1. *Revue*, LVI, 161-168.

intitulé « le livre d'Ezra », par Schahin Schirazi [1]. C'est une épopée faisant suite à un plus grand livre, ou l'histoire d'Ardeschir par le même poète. Dans la publication actuelle, il s'agit du fils d'Ardeschir, appelé en persan comme en hébreu Koresch, c'est-à-dire Cyrus. L'auteur Schahin utilise une légende répandue parmi les Juifs de la Perse, d'après laquelle Cyrus permit aux Juifs exilés de retourner dans leur patrie et de réédifier le temple de Jérusalem. L'œuvre contient la légende curieuse disant qu'Ezra séjourna parmi les descendants de Moïse, afin de rectifier sa copie de la Tora; puis il raconte le voyage de Mardochée et d'Esther à Hamadan, et leur mort en cette ville.

De l'histoire nationale on passe aisément à l'histoire littéraire. Un long mémoire de M. Jean Psicari est consacré au « grec de la Septante » [2], ou de cette traduction de la Bible en grec, faite au commencement du IIe siècle avant l'ère vulgaire. Son langage, selon la définition du savant helléniste, est à mi-chemin du grec ancien et du grec moderne. L'auteur tient compte des hébraïsmes réels qui constituent les difficultés de cette version, et conclut que la Septante repose sur un original hébreu différent de celui que nous possédons aujourd'hui. Pour se former une idée de la somme considérable de recherches mises au service de ce mémoire, il suffit de lire la bibliographie du sujet placée à sa tête, comprenant plusieurs centaines d'articles ou de volumes utilisés à cet effet.

Dans le même ordre d'études helléniques, on peut placer l'article de M. Lionel Dauriac : « Philon d'après deux ouvrages récents [3] », savoir celui de M. Emile Bréhier, intitulé « Les idées philosophiques et celles de Philon » (1908) et celui de l'abbé J. Martin, dans les « Grands philosophes » (1907). Il est bien vrai que la seconde de ces œuvres a paru en premier lieu; mais elle ne mérite pas le premier rang, n'étant qu'un « livre de lecture », dit notre critique, tandis que le travail de M. Bréhier est un « livre d'études », pour connaître à fond les théories du représentant de l'école philoso-

1. T. LV, p. 249-280.
2. *Ibid.*, p. 161-208.
3. *Ibid.*, p. 37-47.

phique d'Alexandrie, ou méthode allégorique d'explication de la Bible, en cas de divergence entre la raison et la croyance.

Pour un autre auteur juif écrivant en grec, savoir Josèphe Flavius, le grand travail de traduction de ses œuvres complètes est toujours sur le chantier; mais il avance lentement. Pourquoi a-t-il fallu un moment le laisser en suspens, certainement en dépit de la bonne volonté du directeur de cette publication? Jadis, M. Théodore Reinach nous avait charmés, autant par sa parole que par sa plume. Aucun de nous n'a oublié ses rapports littéraires sur les articles de la *Revue*, rapports si brillants, si vivants, si remplis d'idées neuves, tellement captivants, que nul depuis lors ne les a égalés. Cette année, M. Reinach ne nous a donné qu'une page, marquée au coin de la meilleure frappe, si l'on peut parler numismatique avec un spécialiste tel que lui. Il rectifie un mot essentiel dans un texte de Josèphe[1]. Hélas, d'autres travaux, plus urgents et plus graves que les nôtres, prennent tout le temps du député de la Savoie, et nous ne pouvons retenir cette exclamation, renouvelée de Mme Roland, avec variante :

O Politique, que d'oublis commis en ton nom!

D'autre part, pour bien comprendre l'histoire, il faut également avoir des notions exactes en géographie, connaître le pays où se passent les événements décrits. A cet effet, nous avons été bien aise de lire la savante étude de M. Sam. Krauss sur les « Divisions territoriales en Palestine[2] ». Que l'on ne s'y trompe pas! Il ne s'agit pas de décrire les diverses parties du territoire palestinien, mais de définir les termes techniques usités en hébreu, ou plutôt dans le Talmud, pour désigner géographiquement, tantôt la région entière, tantôt le littoral, tantôt une portion du pays, tandis que les divisions administratives de la « Terre Sainte », ou « Terre d'Israël », ont été examinées par le même savant, dans une étude antérieure[3].

A cette même question de géographie se rattache le travail de

1. LVI, p. 124-5.
2. *Ibid.*, p. 27-41.
3. T. XLVI, p. 218-236.

M. Paul Berto, sur la « topographie de l'ancienne Jérusalem[1] », au moins dans ce que l'on sait actuellement sur ce sujet, grâce aux recherches scientifiques et aux fouilles entreprises dans cette ville depuis 1864 jusqu'à nos jours, d'abord par une société anglaise, plus tard par des Allemands, ensuite par des Américains. Ces travaux ont été condensés par M. Auguste Kuemmel, en 1906, par sa belle publication d'une carte de la ville de Jérusalem, sur laquelle sont notés les résultats des divers travaux accomplis depuis quarante ans. D'ailleurs, cette carte est accompagnée d'un volume explicatif, qui a l'avantage de résumer, de grouper et de classer les matériaux relatifs à cette topographie. — Tel est l'immense travail que M. Berto analyse à son tour, en prévenant que M. Kuemmel a eu soin d'enregistrer seulement les découvertes, sans entrer dans les discussions d'identification soulevées par ces découvertes, envisageant dans ce domaine les vallées, les collines, les murs, l'esplanade du Temple, la question hydrographique, enfin les tombes et l'emplacement d'anciens palais ; il déclare avec raison que cette œuvre est appelée à rendre de grands services.

Au moment où la capitale de la Palestine possédait encore son temple et son culte, vers la fin de la monarchie juive, en quoi consistait la liturgie proprement dite, ou l'ensemble des prières dites en dehors de l'offrande des sacrifices ? Nous sommes peu renseignés à cet égard. Le Talmud, il est vrai, nous renseigne à ce sujet, mais non sans lacunes, laissant le champ libre aux hypothèses sur de nombreux détails. Aussi, à propos d'un livre de M. Elbogen sur les prières principales de l'office du matin, M. Ludwig Blau revient sur son article paru dans notre Revue, il y a treize ans déjà[2] : « Origine et histoire de la lecture du *Schema* et des formules de bénédiction qui l'accompagnent. » Cet auteur indique à nouveau[3] comment il comprend et explique les termes de la Mischna qui servent à désigner cette partie de notre liturgie. Il prend aussi texte de cette discussion pour parler des capacités que devait posséder l'homme

1. T. LVI, p. 169-197
2. T. XXXI (1895), p. 179-201.
3. Sous le titre de « Récitation du Schema et de la Haftara » : t. LV, p. 209-220.

chargé de réciter la *Haftarah*, faisant suite à la lecture d'office de la *Tôra*.

Que M. Elbogen ait répliqué [1], c'était légitime. Selon lui, « les idées de M. Blau reposent en partie sur des malentendus, et ses nouveaux arguments sont dépourvus de force démonstrative ». Il est d'accord avec son critique sur le sens du terme mischnique, qui désigne la récitation d'office des morceaux bibliques avec les bénédictions rituelles dites avant et après ces sections de la Bible (le *Schema*).

Sur ces questions d'origine des lectures bibliques, il serait bon de connaître les avis, malheureusement rares, des Caraïtes. Or, leur littérature, même celle de ses représentants qui n'ont pas fait école et dont les livres ont joui d'une médiocre influence, a toujours attiré l'attention des spécialistes, en raison même de la pénurie des documents. Aussi, après nous avoir fait connaître, dès 1896, le « grammairien de Jérusalem [2] », selon la vague dénomination couramment employée par les auteurs rabbanites ses contemporains, M. Sam. Poznanski revient sur ce sujet, et nous donne de « Nouveaux renseignements sur Abou-l-Faradj Haroun ben Al-Faradj et sur ses ouvrages [3] ». Ce personnage, du reste, a été récemment étudié aussi par M. G. Margoliouth [4]. A propos de sa publication d'une Chronique des savants caraïtes, le bibliographe anglais nous signale des maîtres antérieurs à Aboul-Faradj, et grâce à la juxtaposition de noms connus, dont les uns figurent à titre de défunts et les autres à titres de survivants, on arrive à constituer une époque, à délimiter des dates, à fixer les siècles, durant lesquels ces obscurs commentateurs de la Bible ont vécu. L'œuvre de notre auteur, restée manuscrite à Londres, au British Museum, a pour pendant et sans doute comme corollaire un autre manuscrit conservé à Saint-Pétersbourg qui, espérons-le, sera également publié, pour la grande joie des amateurs du Judaïsme médiéval.

D'autres hébraïsants portent leurs investigations sur des fragments

1. T. LVI, p. 222-227.
2. T. XXXIII, p. 24-39 et 197-218.
3. T. LVI, p. 42-69.
4. *J. Q. R.*, t. IX, p. 429 et suiv.

manuscrits restés épars. Grâce à leurs efforts, ces « miettes de l'histoire » sont mises en valeur. M. A. S. Kamenetzky publie, en les enrichissant de savants éclaircissements : « Deux lettres de l'époque (1020) du dernier exilarque » [1], d'après un papyrus de la Bibliothèque de l'Université à Heidelberg (anc. fonds, n° 910) Sur le même feuillet il y a deux lettres (l'une au recto, l'autre au verso), la première porte en tête le nom de l'Exilarque Juda, et la seconde, celui de Hiskia petit-fils de David b. Zacaï, ce qui permet de déterminer la date de ces pièces.

Le même auteur ajoute, plus tard, de nouvelles remarques sur ce sujet [2], à la suite de l'article que, peu de temps après, M. Sam. Poznanski consacre, de son côté [3], à ces deux lettres. Celles-ci, observe M. Poznanski, n'émanent pas du même correspondant, et il lui semble que la seconde pièce n'est qu'un extrait de lettre. Comme elles sont à peine distantes d'un mois l'une de l'autre, ainsi qu'en raison de considérations graphiques, M. Kamenetzki ne croit pas devoir adopter l'opinion de son contradicteur, et il identifie le Juda de la première lettre avec Juda b. Joseph de Kairouan.

De même, un jeune Palestinien, M. Bernard Chapira, publie des « Documents provenant de la *Gueniza* du Caire » [4], qui appartiennent à la Bibliothèque du Consistoire de Paris et sont écrits en langue arabe avec caractères hébraïques. Le premier document est daté de 1102. C'est un acte de vente à réméré, passé entre deux copropriétaires d'une maison. Le second fragment est une lettre écrite dans la même langue, adressée d'une localité sise entre Ramleh et Jérusalem, à Salih Abou Yacoub Youssef, dans la seconde moitié du XIe siècle. — L'éditeur est un des rares arabisants aptes, par d'autres recherches similaires, à composer des travaux analogues, et il fera bien de poursuivre cette nouvelle mine de renseignements.

Un autre coin de la *Gueniza* a été exploré par M. Ignace Goldzihier. Avec sa sagacité et son érudition consommée, il nous

1. T. LV, p. 48-53.
2. T. LVI, p. 254-6.
3. T. LV, p. 244-248.
4. T. LVI, p. 233-242.

continue[1] la série de ses « Mélanges judéo-arabes » (nos XXX et XXXI). Cette fois, il traite des formules dans les lettres de Gueniza, ayant pour but de compléter les remarques d'Ernest James Worman[2] sur l'épistolographie arabe, par ses propres observations, basées sur des lettres provenant d'une Gueniza que possède maintenant la bibliothèque de l'Académie des sciences de Hongrie, fonds David Kaufmann; ensuite, M. Goldziher publie une pièce du même genre : c'est un fragment d'une lettre des communautés du Caire à celle d'Ascalon. Malheureusement, il n'y a pas de date.

De son côté, M. Aptowitzer étudie « Deux problèmes d'histoire littéraire[3] », savoir : 1° Comment se nommait l'auteur du Commentaire hébreu sur le livre des Chroniques dans les Bibles rabbiniques, lequel commentaire, selon la démonstration de Zunz et de Joseph Weisse, n'est pas de Raschi. On sait seulement que l'auteur se trouve désigné par l'abréviation ר׳ש׳בא, et que l'œuvre contient des gloses allemandes et des gloses françaises : ce qui déroute les suppositions. Cet auteur, remarque plus tard M. J. Wellesz[4], a dû vivre en France, à Narbonne, ainsi que l'établissent ses rapports personnels avec des rabbins français qu'il cite. 2° Quels sont l'auteur et le traducteur d'une Collection de sentences intitulée « Choix de perles ? » D'accord avec Steinschneider, notre critique combat l'opinion, admise autrefois, d'attribuer l'original arabe de cette œuvre à Salomon ibn Gabirol et la traduction hébraïque à Juda ibn Tibbon ; mais il ne nous offre rien de mieux en équivalence.

La transition n'est pas aisée pour passer de cette étude à celle de la Kabbale et du mysticisme, dont le domaine a aussi ses investigateurs, du moins au point de vue linguistique. « Le nom divin de vingt-deux lettres dans la prière qui suit (ou accompagne) la bénédiction sacerdotale », est le sujet d'un article de M. Bernard Heller[5]. Examinant les termes usités dans cette partie mystique de la liturgie juive, l'auteur expose l'origine de ces formules, leur introduction et

1. T. LV, p. 54-59.
2. *Jew. Quarterly Review*, 1905, p. 721-743.
3. T. LV, p. 85-95.
4. T. LVI, p. 228-232.
5. T. LV, p. 60-69.

même leur maintien dans le rituel contemporain d'un grand nombre de communautés juives. Il explique tour à tour les prières dites avant, pendant et après la bénédiction sacerdotale, puis « le nom divin de vingt-deux lettres », composé de quatre groupes de lettres répondant sans doute à des mots grecs plus ou moins corrompus, de même qu'à côté du Tétragramme sacré, l'ancienne littérature post-biblique connaissait déjà les noms divins composés de douze, de quarante-deux et même de soixante-douze lettres.

A ces observations, M. Krauss ajoute plus tard, en deux courtes notes [1], des essais d'interprétation du susdit nom divin par le *Notaricon*, ou sorte de jeux de mots par combinaison de lettres. Ces essais sont suivis de remarques sur le terme obscur *Pourah*, qualifié de « démon de l'oubli ».

La philologie, heureusement, — après maints détours et circuits à l'étranger, — nous ramène en France. Vous avez continué et terminé la publication des notes posthumes que feu notre collègue Arsène Darmesteter avait laissées en portefeuille, à l'état inachevé. Ce sont les gloses françaises de Raschi dans son commentaire de la Bible [2], dont l'importance pour l'histoire de la langue française n'a plus besoin d'être signalée. Autant pour nos études que pour celles des Romanistes, on peut seulement renouveler les regrets que l'auteur ait été détourné de son œuvre de prédilection, de celle de sa prime jeunesse, pour s'adonner à d'autres travaux de son enseignement ! Puisse-t-il se trouver quelqu'un qui continue l'œuvre de Darmesteter sur Raschi dans les explications du Talmud !

Descendons un peu la période du moyen âge, jusqu'au XIVe et au XVIe siècle. Dans une œuvre récente du vénérable M. Léopold Delisle, dans les « Recherches sur la librairie de Charles V », M. Liber a distingué et classé séparément « les manuscrits hébreux de la Bibliothèque du Louvre [3] ».

Grâce à ce groupement, on trouve réunis des renseignements sur ce sujet qui avaient été envoyés à New-York depuis dix ans, mais

1. T. LVI, p. 251-3.
2. T. LV, p. 72-83, et t. LVI, p. 70-98.
3. T. LV, p. 96-102.

écourtés par une publication juive de cette ville. Ainsi, l'histoire du fonds des manuscrits hébreux à la Bibliothèque nationale de Paris est presque reconstituée.

Le même historien nous fait connaître « Montaigne à Rome[1] », d'après le « Journal du Voyage » de ce moraliste, nous révélant maintes notices qui intéressent l'histoire des Juifs à Rome, dans le dernier quart du XVIe siècle, entre autres la visite du philosophe français à la synagogue du Transtévère et l'audition des sermons de prêtres catholiques, que les Juifs Romains étaient tenus d'aller écouter.

Jusque-là, les articles qui ont défilé devant vous se référent tous à un seul point et sont limités par un cadre restreint. Un mémoire, toutefois, embrasse un espace de temps de dix siècles, tout en étant confiné à une seule ville : c'est l'étude fort développée, qu'a entreprise M. Jean Régné « Sur la condition des Juifs de Narbonne, du Ve au XIVe siècle[2] », ou depuis l'entrée des Wisigoths dans cette ville jusqu'à l'exil définitif des Juifs de France. Cette étude embrasse leur condition politique, en deux grandes périodes : la première (seule publiée jusqu'à ce jour) comprend la période monarchique, du Ve au Xe siècle, savoir : sous la domination wisigothique, d'après les lettres de Sidoine Apollinaire, les récits de Grégoire le Grand, les décisions du Concile régional ; puis sous la domination des Carolingiens, dont les quatre premiers étaient judéophiles, tandis que Charles le Simple était judéophobe.

Ah ! la jolie « légende judéo-chrétienne, du compagnon au Paradis », que nous conte M. Bernard Heller ! La voici en raccourci : un savant docteur est désolé d'apprendre que son compagnon dans le monde futur sera un boucher. Mais celui-ci, outre toutes les qualités d'homme charitable, a eu le courage de priver son fils du bonheur d'épouser l'élue de son cœur, pour la rendre à son fiancé primitif : c'est que ce dernier, pour surcroît de preuve de priorité qu'il donne, indique un grain de beauté qui se trouve sur le corps de la fiancée. — L'argument décisif, ainsi produit devant toute l'assemblée

1. T. LV, p. 109-118.
2. *Ibid.*, p. 1-36 et 221-243.

des convives, est peut être quelque peu indiscret; mais ne faut-il pas excuser cet amoureux, qui a failli être évincé? Cependant, le conte a sa morale : ne pas dédaigner l'homme, sans connaître ses mérites.

Le même écrivain nous montre ensuite, par d'autres légendes d'origine juive, comment ce récit a pénétré dans la littérature universelle. Telles sont : la parabole du vrai anneau, attribuée à Ephraïm Sancho, de la fin du XIe siècle, et enchassée par Lessing dans son *Nathan le sage;* le conte de l'Ange et l'Ermite, qui a passé dans le Coran et jusque dans le *Zadig* de Voltaire; le voyage de R. Josua b. Lévi au Paradis et en enfer, qu'a suivi le Dante ; l'épopée du « Bon Gerard », par Rudolf von Ems, qui a beaucoup d'analogie avec celle du « compagnon au Paradis »; enfin une série de légendes chrétiennes, qui touchent de près aux récits juifs, sans compter des légendes juives postérieures au Talmud, à peine connues et se rattachant au même thème. — Pareillement le *Mischlé Sindbad* est une source méconnue du fableau français de « Constant du Hamel [1] ».

A notre grand regret, nous ne pouvons plus que citer des travaux touchant l'histoire moderne, tels que H. Gross « La famille juive des Hamon, contribution à l'histoire des Juifs en Turquie », et la fin du mémoire de M. Ad. Cremieux.

Il y aurait encore à mentionner la publication de « Deux épitaphes judéo-arabes, provenant de Bagdad », mais, en raison de leur rédaction bizarre, l'authenticité de ces deux petits textes est sujette au doute. Mieux vaut donc ne pas insister.

D'ailleurs, la limite raisonnable due à un rapport est déjà dépassée de beaucoup. Sans quoi, il serait juste d'accorder un tribut d'éloges aux articles de dimensions modestes publiés sous la rubrique « Notes et mélanges ». Sans analyse, voici au moins les titres, par simple ordre d'apparition : A. Kaminka, « Les Psaumes LXVIII et LXXXVII, à la lumière des découvertes d'Assouan [2] » ; Sam. Krauss, « Le nom de Jésus chez les Juifs [3] » ; Mayer Lambert, « Notes exégétiques et

1. T. LVI, p. 125-6.
2. T. LV, p. 146.
3. *Ibid* , p. 148.

lexicographiques[1] »; Israël Lévi, « I : Encore un mot sur le texte araméen du Testament de Lévi, récemment découvert. II : Les cinq écritures japhétiques, d'après le Midrasch Hagadol[2] »; publication de deux petits « documents provenant de la Gueniza du Caire[3] »; A. S. Kamenetzky, le terme אשכולות du Talmud B (*Sôta*, 47 *a*[4]); du même, « Note sur le nom divin de vingt-deux lettres et sur le démon de l'oubli[5]. » — En outre, une place considérable à tous égards, autant pour ses analyses approfondies que pour son utilité pratique, est faite à la bibliographie.

Sous leur humble apparence, ces analyses ont souvent la valeur ou l'originalité des articles de fond; tandis que ceux-ci, malgré leur prestance, sont parfois de purs comptes rendus, dissimulés derrière le masque d'un titre factice. Elles comprennent en fait deux grandes divisions : 1° la « Revue bibliographique » annuelle, que M. Liber, dès l'abord, a su tenir hautement scientifique, avec une ardeur dans la critique digne de son maître; 2° les bibliographies détachées, savoir les recensions consacrées par J. Wellesz au nouveau volume de W. Bacher, *Zwei jüdisch persische Dichter*, *Schahin und Imrani*[6]; par Léon Simon, au *Jews' College volume*, *comprising a history of the college* by the Rev. Isidor Harris[7]; par M. Liber, 1° au *Jahrbuch der jüdisch litterar. Geschichte*, t. IV, 1906; 2° *Das hebræisch-altfranzœsische Glossar der Leipziger Universitæts Bibliothek*, *zum ersten Male ausführlich besprochen*, par A. Aron[8]; 3° *Israel in Europe*, par G. F. Abbott[9]; 4° l'Itinéraire de Benjamin de Tudèle; texte, traduction et commentaire, par Marcus N. Adler[10]; 5° *Kæmpfende Geister im Judentum*, *Biographien*, par S. Bernfeld[11]; 6°

1. T. LV, p. 281-4; t. LVI, 249.
2. T. LV, p. 285-7.
3. T. LVI, p. 127-130.
4. *Ibid.*, p. 248.
5. *Ibid.*, p. 251.
6. T. LV, p. 152-4.
7. *Ibid.*, p. 155-8.
8. *Ibid.*, p. 307-313.
9. *Ibid.*, p. 314-5.
10. T. LVI, p. 144-6.
11. *Ibid.*, p. 151-3.

Neueste Geschichte des jüdischen Volkes, et *The reform Movement in Judaism*, par David Philippson[1], sans compter une biographie d'Amato Lusitano[2], et *Briefwechsel zwischen Heimann Michael und Leopold Zunz*, herausgegeben von A. Berliner[3].

Outre l'enseignement écrit, vous avez donné place à l'enseignement oral par des conférences. En 1908, il n'y en a eu que deux, mais toutes deux très goûtées : l'une, accompagnée de projections, a été faite par M. André Blum, qui a pris pour sujet « les Juifs dans l'art hollandais au XVIIe et au XVIIIe siècle » ; l'autre est due à M. Victor Basch, qui a exposé l'œuvre de Moïse Mendelssohn, avec un coup d'œil rétrospectif sur la situation des Juifs en Prusse de 1729 à 1786. C'était peu en quantité, mais beaucoup en qualité. Comme œuvres d'art, vous avez eu des « épreuves avant la lettre » ; puisque la première conférence sera probablement imprimée, et la seconde a eu une nouvelle édition verbale, devant l'Université populaire juive.

Quant à l'avenir, la traduction déjà mentionnée des Œuvres de Flavius Josèphe, un moment arrêtée, est reprise; nous espérons voir bientôt paraître un nouveau volume. De plus, l'Index des cinquante premiers volumes de la *Revue*, de 1880 à 1905, est en bonne voie d'achèvement; il paraîtra dans quelques mois.

Pardon, Mesdames, d'avoir si longtemps sollicité, — je ne dis pas : retenu — votre attention sur des sujets qui n'ont rien d'amusant. Mais, nous le savons, votre nature toute faite de dévouement est capable de sacrifices autrement grands. Nous serons très heureux chaque fois que vous voudrez bien accorder à nos séances le charme de votre présence. Aussi, en attendant de nouveau votre gracieux concours, nous vous remercions d'avance. Associez-vous à la joie que nous font éprouver deux heureux événements survenus dans notre famille littéraire : Hier soir, 12 février, M. Théodore Reinach a été élu Membre de l'Institut, Académie des Inscriptions et belles-lettres ; trois jours auparavant, M. le baron Gustave de Rothschild

1. T. LVI, p. 154-60.
2. *Ibid.*, 147-150.
3. *Ibid.*, p. 316-8.

célébrait ses noces d'or et son 80e anniversaire. A tous deux, nous adressons nos vives félicitations.

M. Édouard DE GOLDSCHMIDT, trésorier, rend compte comme suit de la situation financière :

L'année dernière nous avons clôturé l'exercice avec un excédent de 918 fr. 30, cela grâce à un don généreux dont nous vous avons entretenus.

Nous n'avons pas eu la même bonne fortune en 1908. L'exercice de 1908 se solde par un passif de 600 francs environ.

Ce déficit provient d'une moins-value dans la vente de nos publications, laquelle peut facilement se relever au cours de l'exercice actuel.

Il n'y a donc pas lieu en aucune façon de ne pas être parfaitement confiant dans l'avenir de notre Société.

Pour nous aider dans notre tâche nous comptons sur la sympathie que vous apportez à notre œuvre.

ACTIF.

En caisse au 1er janvier 1908	918 fr	30 c.
Cotisations	6.283	»
Vente par le libraire	2.204	05
Chez MM. de Rothschild	57	35
En caisse	53	40
Total	9.516 fr.	10 c.

PASSIF.

Frais d'encaissement	272 fr.	45 c.
Secrétaires de la rédaction	2.400	»
Conférences et assemblée générale	152	30
Frais d'envoi de mandats, timbres, ports, etc.	136	45
Frais d'impression de la *Revue*	4.094	35
Honoraires des auteurs	2.510	55
Total	9.516 fr.	10 c.

BALANCE.

Doit :

Frais divers	2.911 fr.	20 c.
Publications	7.316	15
MM. de Rothschild	57	35
Caisse	53	40
Total	10.338 fr.	10 c.

Avoir :

Cotisations et ventes	6.810 fr.	80 c.
Coupons et intérêts	2.816	05
Dû à MM. E. de G. et C	711	25
Total	10.338 fr.	10 c.

M. René DUSSAUD fait une conférence sur les *Fouilles récentes en Palestine.*

Il est procédé aux élections pour le renouvellement partiel du Conseil. Sont élus : MM. Maurice BLOCH, J. H. DREYFUSS, Israël LÉVI, Dr Arnold NETTER, Dr Henri DE ROTHSCHILD, Maurice VERNES, Julien WEILL, Alfred LÉVY.

Est élu Président de la Société pour l'année 1909 : M. Alfred LÉVY, grand rabbin du Consistoire central des Israélites de France.

Le gérant : ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.57

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY